

La raó en el «gir estètic» de la filosofia (La racionalitat kantiana)¹

Jesús Hernández Reynés

Universitat Autònoma de Barcelona
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resum

Tot seguit, em proposo d'examinar, des del punt de vista filosòfic, el denominat «gir estètic». Desenvolupo la suposició següent: el gir estètic és el centre de la controvèrsia filosòfica avui. La racionalitat kantiana és el marc en el qual porto a terme aquest estudi. En la secció 1, examino les nocions implicades en l'expressió «tenir raó». El resultat d'aquest examen mostra el joc de quatre conceptes: fonament, causa, facultat i correcció. En la secció 2, analitzo el joc de la raó en Aristòtil i en Kant, oposant tots dos paradigmes. En la secció 3, estudio l'herència kantiana en la problemàtica actual sobre la raó. Finalment, en la secció 4, plantejo l'escapçament del sistema kantià de la raó. Això em permet concloure que aquest escapçament descriu l'esdeveniment actual de la raó conegut com a «gir estètic».

Paraules clau: gir estètic, racionalitat, Aristòtil, Kant, raó, fonament, causa, facultat, correcció, ràtio, logos.

Abstract. *The reason in «aesthetic turn» of philosophy (the kantian rationality)*

In what follows I intend to examine, under philosophical point of view, the aesthetic turn. I develop the following supposition: the aesthetic turn is in center of the philosophical argument today. Kant's rationality is the mark in which I carry out this study. In section 1, I examine the notions implied in the expression «possess reason». The result of this exam shows the game of four concepts: ground, cause, power and right. In section 2, I analyze

1. Aquest treball està fet en el marc del projecte d'investigació PB96-1144 finançat per la CICYT, dirigit pel professor Raúl Gabás i intitulat *La controversia contemporánea en torno a la razón: el giro estético de la filosofía*. D'altra banda, ja fa molts anys que gairebé cada divendres ens reunim una colla per parlar de filosofia. En els darrers cursos, en aquest seminari s'han vist la *Crítica de la raó pura* i la *Crítica del judici* kantianes. No sabia mesurar quant del que jo dic en aquest article es deu als seus membres. Amb el Paco Bengoechea no he deixat de discutir repetidament tota mena de qüestions que puguin tenir cabuda en un escrit com aquest. Del Roger Moreno, crec que ja puc afirmar que tenim, encara que no ho sembli, el mateix projecte. El Jaume Casals és el Jaume Casals, és a dir, el meu coautor favorit. Del Josep Olesti prové la major exigència de rigor, sempre necessària en la filosofia. I la Marimar Duró i la Mariela Sáez fan que les nostres converses dels divendres siguin veritablement universalitzables, i no solament la parla privada d'un grup. A tots ells m'agradaria dedicar aquest petit treball.

the game of the reason in Aristotle and in Kant, opposing both paradigms. In section 3, I study the Kantian inheritance in current argument about reason. Lastly, in section 4, I outline «the removal of head» from Kantian system of reason. I conclude that this «removal» describes the current event of the reason known as «aesthetic turn».

Key words: aesthetic turn, rationality, Aristotle, Kant, reason, ground, cause, power, right, ratio, logos.

Per fer les coses més fàcils, hem emprès la tasca d'investigar la raó contemporània des de la perspectiva d'una polèmica duta a terme per corrents de pensament desenvolupats en els últims anys. En la filosofia —és el nostre punt de partença— s'ha instal·lat la consciència d'un «gir» que descriuria la situació en què la filosofia mateixa es troba davant la controvèrsia, sempre repetida, que té la raó com a tema. Aquest gir no és altre que el *gir estètic*. La seva no és una denominació classificadora, com si a una ampolla li poséssim l'etiqueta d'«ampolla d'aigua». En la filosofia no hi ha girs com hi pot haver corbes en un camí. No es tracta, doncs, d'anar batejant accidents orogràfics o inflexions topològiques. El nom «gir estètic» és una manera d'emmarcar la qüestió de la raó en una de les formes en què la trobem viva avui.

Seria mentir dir que al darrere d'aquesta determinació genèrica i abstracta del tema de la nostra investigació no hi ha alguna cosa més concreta, encara que potser igualment genèrica. En el meu cas, trobo que una bona manera de descriure aquesta cosa concreta és a través de la citació d'un passatge de *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, d'Emanuele Severino. Diu: «La cultura contemporània (des de la ciència fins a la filosofia mateixa) considera que l'intent de posseir una veritat incontrovertible i immodificable —la gran aventura de la filosofia— ha fracassat. Cap fi no pot, a partir d'aquí, presumir que la llei que imposa la seva realització sigui una veritat incontrovertible i immodificable. En aquesta situació, el valor d'un fi està constituït *únicament* per la seva capacitat de realitzar-se, subordinant o impeding la realització dels fins alternatius; i tot coneixement que intenti justificar l'elecció d'un fi és una *fe* —i, per tant, en la mesura que aquesta *fe* intenta persuadir, és una «retòrica» (justament en el sentit aristotèlic del terme)» (Milà: Adelphi, 1988, p. 45).

La gran aventura filosòfica ha fracassat. Sota l'expressió «gir estètic de la filosofia» hi ha la constatació d'aquest fracàs. El valor racional ha esdevingut mer valor pragmàtic, la raó ha esdevingut estètica i el coneixement no és sinó *fe*. Sembla un malson. Deia Nietzsche, dels somnis, que recapitulen la humanitat anterior (*Humà massa humà* I, §12). No és esbojarrat considerar que en el «gir estètic» es concentren etapes de la història de la raó, interpenetrades, difícilment juxtaposades, però sempre actuals. És impossible suprimir definitivament les petjades dels antics. Només cal analitzar què diem nosaltres per constatar com en les nostres paraules arrosseguem les paraules dels nostres avantpassats.

I

La meua manera de començar pot ser considerada ella mateixa un gir. En lloc de fer creure que tothom discuteix sobre la raó, com si la raó hagués de ser pertot arreu objecte de tesi, mirem si no és més acceptable afirmar que la raó apareix sempre, en qualsevol controvèrsia, en qualitat d'allò que tothom voldria per a si. Dit d'una altra manera, del que es tracta en una controvèrsia és de determinar qui té raó i qui no en té. Podem convenir que es disputa, freqüentment, pel reconeixement de la possessió de la raó. I no és casualitat que aquest fet deixi rastre en la manera de dir-se les coses. En efecte, la nostra llengua (acompanyada en això pels idiomes romànics i no, curiosament, pel llatí) ens permet de gaudir d'un «joc de paraules» i afirmar que existeix una controvèrsia entorn de la raó cada vegada que es discuteix sobre qui té raó en un assumpte qualsevol. L'anglès fa servir *to be right*² i l'alemany *Recht haben* per dir el mateix, per dir aquest «tenir raó» que tothom reivindica per a si. El sentit de *correcció* és, doncs, el principal en aquest ús del terme *raó*. És correcte el que dic, és correcte el que sostinc, és correcta la meua posició. En definitiva, el meu discurs és encertat i per això tinc raó. Veurem més endavant que aquesta accepció segurament es construeix per metonímia. Ara, però, m'interessa fer notar que, juntament amb aquesta manera d'entendre l'expressió, hi són presents almenys dues més que mereixen ser destacades. «Tenir raó» apunta també cap a la facultat de coneixement i cap al fonament o principi.

Començant per aquest últim, el fonament s'al·ludeix quan s'esmenta de què es té raó. «Té raó de queixar-se» vol dir que la seva queixa està suficientment fonamentada. «Fa bé de queixar-se» és una locució sinònima. En l'expressió francesa *avoir raison de* + infinitiu hi trobem el mateix sentit. Per exemple, quan Descartes explica la tercera màxima de la «moral provisional», en la tercera part del seu *Discurs*, reconeix el dret dels estoics, que es consideraven amos solament dels seus propis pensaments, a proclamar-se rics tot dient: «ils avaient en cela quelque raison de s'estimer plus riches», tenien en això alguna raó d'estimar-se més rics, és a dir, feien bé d'estimar-se més rics. Qui fa bé de dir el que diu és perquè en té una bona base; no parla per parlar, sinó que és capaç d'adduir arguments a favor seu. Precisament, «ser capaç de» apunta cap a la facultat racional, la que és potència discursiva i que, consegüentment o de manera coincident amb això, serveix per discernir la veritat.

Cal notar, però, que la raó com a *perquè*, és a dir, com a *fonament* que fa comprendre, es distingeix de la raó com a *causa efectiva*. Per a la primera accepció els alemanys usen el mot *Grund*; per a la segona, *Ursache*. El fonament s'al·ludeix en l'anomenat «principi de raó»: *nihil est sine ratione*; la causa efectiva, en l'anomenat «principi de causalitat»: *nullus effectus sine causa*. És habi-

2. Vegeu, però, més avall, la nota 7. Sembla que amb *possess* es podria construir una expressió relacionable amb 'tenir raó', en tant que la raó és la facultat específicament humana. Llavors s'utilitzaria *reason* i no *right*, fent bona la percepció que té l'oïda alemanya quan sent la llengua anglesa com a familiar però alhora llatinitzada.

tual trobar una equiparació entre tots dos principis; per exemple, en Leibniz. Però no ha de resultar estrany trobar manifestacions de sorpresa davant aquesta equiparació; per exemple, en Heidegger. Certament, no semblen identificables el que és una premissa d'un sil·logisme en relació amb la seva conclusió amb el que és la pluja en relació amb el sostre mullat. Mentre que la banyadura del sostre està *efectuada* per l'aigua de la pluja, la conclusió està *basada* en la premissa (v. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957, p. 43). Tanmateix, tant en un cas com en l'altre parlem de raó.

Són quatre, doncs, les maneres de dir-se la raó: una, com a correcció; una altra, com a fonament; una altra, com a facultat; una altra, com a causa. Reconec que no puc deixar de pensar que una interpretació intel·ligent d'aquestes significacions, de les seves històries que arrossegueu i de les seves interrelacions, ens hauria de donar pistes sobre la raó objecte de tota disputa. Fixem-nos, per exemple, com l'articulació de les quatre maneres de dir-se la raó fa que sigui possible construir una frase, d'altra banda improbable, com aquesta: «tenim raó (*Recht*) a dir que la raó (*Grund*) de tot plegat és que la raó (*Vernunft*) és la raó (*Ursache*) general de tot». Admeto que no parlem així, almenys de forma habitual. Però veig perfectament defensable que en la «qüestió de la raó» estigui implicada la quaterna que acabo d'exposar. Malgrat tot, l'estatut de cada una de les accepcions de *raó* no és equivalent al de qualsevol de les altres. És convenient, doncs, fer un repàs de les seves diferències.

Fonament i causa

Que *raó* vulgui dir 'fonament' i també 'causa', no sembla problemàtic; no ho sembla perquè tot fa com si *causa* fos un subconjunt de *fonament*, ja que tota cosa causant és un fonament, però no tot fonament és una cosa causant. En la mateixa línia podem adduir els mots grecs *arché* i *aition*, que correspondrien, respectivament, a 'fonament' (o 'principi') i a 'cosa causant'³. És coneguda la tesi aristotèlica que afirma: «*pánta gàr tà aítia archaí*» (*Met.* D, 1013a 17). Guillem de Moerbeke tradueix: «*omnes enim causae principia*». Tomàs d'Aquino, comentant el tema, dirà que, mentre en la noció de 'causa' hi ha associada la idea d'*influx*, en la noció de 'fonament' (o 'principi') la idea associada és la de *preeminència en un ordre*. Ningú no dubta, però, que la causalitat defineix un ordre; precisament aquell que fa que la causa pugui ser considerada fonament de l'efecte fins i tot quan la causa és posterior, com li passa a la causa final. Per això, les causes «eficients» posteriors als efectes són un trasbalsament de l'ordre de fonamentació. De fet, Nietzsche se sent atret —com ja hem vist— pels somnis en la mesura que són *causae post effectum*. En el somni ens trobaríem davant la ficció d'unes causes per a uns efectes produïts fisiològicament amb la son o externament en el seu transcurs. En l'exemple del mateix Nietzsche, el

3. Per a la distinció entre 'causa' i 'cosa causant' (*aitia* i *aition*), vegeu J. CASALS; J. HERNÁNDEZ REYNÉS. «A note on the use of *aitia* and *aition* in the *Metaphysics* of Aristotle». *Rivista di cultura classica e medioevale*, 1, 1995, p. 89-95.

cenyiment del turmell amb una corretja faria somiar que una serp s'enrosca en la cama. Hauríem de dir que l'opressió a la part inferior de la cama, somiant, té la seva raó en l'entortolligament d'una serp. Aquesta raó, però, és una causa fingida posteriorment a la sensació, fingida com al seu fonament, i la sensació, al seu torn, té una raó diferent en la vigília: la corretja cenyida. No cal dir que en aquest exemple nietzscheà es veu perfectament com l'ordre de fonamentació, amb les seves raons, imposa quin és l'ordre causal.

«Tenir raó» com a «comptar amb un bon fonament» o «estar ben causat», no pot amagar que és una expressió que singularitza de manera indeterminada una condició que de fet està inscrita en un context plural. Tenir raó és tenir *una* raó de les moltes que es poden tenir. Ara, certament, aquesta raó no és una raó qualsevol. A més a més, sovint s'ha de sobreentendre que la raó que es té és una *bona* raó, i per això se singularitza. Cal dir que aquesta singularització es duu a terme històricament en el terreny de l'efectuació. En una de les formulacions leibnizianes més famoses del principi de raó s'insisteix, precisament, a dir que és *la raison suffisante* (*Monadologia*, § 32) la raó en singular. Coses i veritats són, segons Leibniz, afectades pel principi de raó. Però, pel que fa a les coses, la raó *suficient* coincideix amb el fonament que explica l'*efectuació* d'aquestes. Dit d'una altra manera, que tota cosa estigui sotmesa al principi de raó suficient significa que tota cosa és *cosa efectuada*.

Quan Heidegger comenta el principi de raó formulat per Leibniz, observa la importància del fet que el *principium rationis* sigui un *principium reddendae rationis*. La raó és *reddendum* perquè és fonament en tant que és un *retre comptes*. El *reddere*, diu Heidegger, pertany a la *ratio*. Els comptes que es restitueixen són les causes justes (suficients) de totes les coses. *Comptar* és 'fonamentar efectes en les seves causes'. *Tenir raó*, segons aquesta línia d'arguments, voldria dir 'tenir comptar'.

No és forçar massa les paraules notar que *comptar* és *calcular*. Torna a ser Leibniz qui fa de testimoni. Des de la *Dissertació sobre l'art combinatòria*, de 1666, assumeix la idea de Hobbes expressada en el *De corpore*, I, I, 2 i en el *Leviathan*, 5: «raonar és, doncs, sumar i restar». En el diàleg *Confessio philosophi*, de 1673, Leibniz la formula com una pregunta retòrica: «quina altra cosa és el raonament sinó una suma i resta de nocions?» (S 53). La versió leibniziana segueix de molt a prop la de Hobbes, perquè fa palesa la no estricta correspondència entre calcular i un comptar referit a nombres. «Fer càlculs és comptar en el sentit de sospesar», ens diu Heidegger (v. op. cit., p. 168). Leibniz subratlla que aquest sospesar sumant i restant es fa amb *nocions*. Només de forma derivada apareix el *calculus* com a comptar numèric. En alguna ocasió, aquesta manera derivada de calcular és anomenada per Leibniz *mathesis pura* (v. GP VII, 524). Una altra cosa és que el càlcul que s'identifica amb el pensar mateix, i que equival a restituir la raó suficient de les coses, vulgui ser resolt numèricament. Si més no durant part de la seva vida, Leibniz va pretendre que aquest càlcul es podria aritmetitzar a través de la *característica universal*. El caràcter de projecte d'aquesta pretensió posa de manifest, però, que no hi ha identificació entre «sumar i restar» nocions i «sumar i restar» nombres. En tot

cas, aquesta coincidència hauria de ser el *resultat* de la realització amb èxit del projecte en qüestió.

De fet, la *ratio* llatina ja és en primera instància comptar i calcular. Ara bé, és un comptar i calcular que implica *tenir en compte* la cosa de què es tracta, això que en llatí es diria *rationem habere*. Heidegger veu, però, en aquesta acceptió la relació de la *ratio* amb *eventus* i *efficere*. *Esdeveniment* i *efectuar* són els termes que, juntament amb *raó*, apareixen en la definició de *causa* feta per Ciceró. Diu el senador romà: «Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum» (*Oratoriae Partitiones*, 110). Podem traduir: «anomeno *causa* la raó de l'efectuar; *esdeveniment*, la cosa que és efectuada». En la mesura que aquesta raó pot ser entesa com a fonament, Ciceró estaria limitant el significat de *causa* a aquells fonaments que ho són de l'efectuar. La *ratio efficiendi* identificada amb la raó obligaria a considerar el verb de la raó, el *rationem reddere*, com un *efficere*, com un 'efectuar'. Així, tenir raó d'una cosa voldria dir 'realitzar-la'.

Heidegger ens recorda (v. op. cit., p. 170) una frase de Leibniz que rebla aquesta línia interpretativa. Com sabem, Leibniz fa coincidir la *summa ratio*, el fonament que és raó suficient com a causa, amb Déu. Doncs bé, resulta que en una anotació al marge del manuscrit del seu diàleg *Lingua rationalis*, de 1677, podem llegir, segons Heidegger: «Cum Deus calculat fit mundus». En traducció aproximada: «Quan Déu calcula, el món es fa»⁴.

El *lógos* grec no deixa de tenir unes significacions pròximes a les de *ratio*. En particular, també és vàlida per al món grec l'associació entre «retre compte» i «tenir en compte». Així, es poden usar expressions com ara *lógon didónai* i *lógon échein*. Però també *lógos* és en certa manera un càlcul, especialment el càlcul que es fa mesurant la proporció, és a dir, la commensuració. Per exemple, l'última de les expressions que acabo de citar (*lógon échein*), en un context matemàtic pot significar 'ser commensurable' o, millor, 'ser proporcional'. També pot voler dir —i això és més interessant— 'ser raonable', en el sentit de 'tenir raons a favor'. Trobem aquest ús en els *Tòpics* d'Aristòtil, en el context de la definició de «tesi» com una creença paradoxal. Una tesi és, segons Aristòtil, una opinió contrària a la majoria, però que, per no ser una mera ximpleria, ha de ser mantinguda per algú famós en el terreny de la filosofia o bé ha de tenir arguments que es puguin adduir a favor de la seva credibilitat. Una tesi és tesi només si es basa en l'autoritat o en la raó. Per dir això últim, que una tesi ha d'estar basada en la raó, Aristòtil escriu: «*dóxeien àn dià tò lógon échein*» (104 b 28). Traduït parafrasejant: «seria creïble pel fet de comptar amb una raó a favor seu».

La raó que es té, per exemple, a favor d'una tesi no és, però, la base exclusivament de la credibilitat d'una opinió, ja que també la «ciència» té raó en aquest sentit. Així, discutint sobre si la filosofia és la ciència única de totes les

4. El text de Leibniz citat per Heidegger deu correspondre a l'escrit sense títol conegut com a *Dialogus de connexionem inter res et verba* (1677). En Gerhardt, VII, 191, l'afegitó esmentat fa així: «Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus». Dec aquesta referència al professor Josep Olesti.

maneres en què es diu⁵ una cosa que és i, per tant, de l'*ousia* (per ser la primera manera de dir-se una cosa que és), Aristòtil conclou que és evident «*hóti miàs perì toutōn kai tēs ousías estì lōgon échein*», i que és la ciència filosòfica (*Met.*, 104 a 32-33). Parem atenció en l'expressió «*lōgon échein*», que és la mateixa que en l'anterior citació dels *Tòpics*, però ara sense substantivar. Observem també que, en el cas de l'última citació, l'expressió grega s'adequa a la nostra «tenir la paraula». «Sermonem habere» fa servir Guillem de Moerbeke quan ha de dir el mateix, relacionant així *ratio* i *sermo* a través del grec *lógos*. Si s'hagués utilitzat l'expressió *verba habere*, potser s'hauria donat una imatge una mica insultant. Deu ser millor «conversar» que «arengar», a l'hora de fer ús de verbs que indiquin la parla «racional»⁶. Podem traduir, doncs, la frase de la *Metafísica* així: «que és una sola «ciència» qui té la paraula entorn d'aquestes coses i de les substàncies». La idea és la mateixa que en la definició de «tesi». Es tracta de tenir raó per comptar amb fonaments. La diferència rau que en un cas, el de la tesi, es pot estar fonamentat de dues maneres: per autoritat (fama o reconeixement) o per arguments, mentre que en l'altre cas, el de la ciència, l'única manera de tenir fonament és argumentant.

Val la pena, però, de fer una petita observació més detallada a aquesta diferència entre *fama* i *arguments*. Hi ha indicis suficients per pensar que no és una diferència que traci la seva frontera deixant sola, a una banda, la totalitat del «tenir raó». Més aviat, tot apunta cap a l'existència d'una línia divisòria interior al fet mateix de tenir raó. Així, almenys, és com sembla que ho planteja Aristòtil quan fa la seva famosa distinció entre virtuts ètiques i virtuts dia-noètiques. En efecte, en l'*Ètica a Nicòmac*, parlant de l'apetit i del desig en general, quant a la seva obediència a la raó que es manifesta en l'home continent, Aristòtil diu que l'apetit i el desig participen de la raó («*koinōnou-si lōgon*»), i hi afegeix com a il·lustració: «*houtō dē kai tou patrōs kai tōn philōn phamēn échein lōgon*» (1102 b 32-33)⁷. En una traducció bastant exacta: «certament, així diem del pare i dels amics que tenen raó». Per això podrà dir Aristòtil que el fet de tenir raó⁸ serà doble («*dittōn éstai kai tò lōgon échon*» —1103 a 1-2—): d'una banda, sobiranament i en si mateix («*kyrīōs kai en autōi*»); d'altra banda, de la mateixa manera que s'escolta el pare («*hōsper tou patrōs akoustikōn ti*»). Notem que aquesta divisió per dos del fet de tenir raó equival a la distinció entre una raó autònoma i una raó heterònoma; i així ho

5. *Légetai*. Vegeu l'article citat a la nota 3.

6. Deixo aquí sense tractar la consideració —que en el meu ànim ha de ser crítica— de l'ús de *lógos* en el *Quart Evangeli* i la seva traducció en la *Vulgata*.

7. L'edició anglesa de Jonathan Barnes (en traducció de W. D. Ross revisada per J. O. Urmson) aprofita per dir aquí, en nota a peu, que l'expressió *lōgon échein* significa «(i) 'possess reason', (ii) 'pay heed to', 'obey', (iii) 'be rational' (in the mathematical sense)» (*The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984. Bollingen series, LXXI, p. 1742).

8. En un error incomprensible (i, en tot cas, molt greu), la traducció castellana de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985) fa dir a Aristòtil que és la «parte irracional» la que s'ha de dividir per dos (p. 156).

demostra el paral·lelisme que fa Aristòtil entre aquestes «raons» i la intel·ligència i el temperament, respectivament. En el mateix exemple d'Aristòtil, la comparació entre la prudència (*phronēsis*) i la moderació (*sōphrosynē*) reflecteix la doble manera de tenir raó. L'home prudent té raó autònomament, el moderat en té heterònomament. Per això, la prudència s'aprèn; però a la moderació un s'hi acostuma.

Cal dir que la divisió aristotèlica del fet de tenir raó no divideix, ni de bon tros!, la raó mateixa. Hem d'entendre que la raó que es posseeix es pot adquirir de dues maneres: des d'un mateix, per aprenentatge, o des d'un altre, per hàbit; però el que es posseeix, és a dir, la raó és una sola. Aquesta condició d'única evoca una singularitat que he esmentat més amunt. Quan reivindicuem tenir raó, estem reclamant que se'ns concedeixi la possessió d'una raó que és precisament una, perquè «resumeix» les moltes raons que s'han pogut adduir a favor de la nostra causa. Però en Aristòtil apareix una singularització de la raó per un altre motiu. L'expressió *lógon échein*, manejada per Aristòtil, assenyala cap a un lloc únic, perquè indica la raó com a facultat. El fonament o principi i la causa revelen la seva condició en la mesura que es relacionen amb la facultat racional de l'home.

Facultat

Hi ha un lloc del *corpus aristotelicum* on el fet de «tenir raó» és tractat desvetllant la seva vinculació amb la raó com a facultat. Em refereixo al lloc on Aristòtil explica la sociabilitat humana a través de la possessió en exclusiva de la paraula⁹. La frase que apareix en *Política*, 1253 a 9-10, és la següent: «*lógon dè mónon ánthrōpos échei tōn zōion*», és a dir, 'dels animals, l'home és l'únic que té raó'. En ocasió d'enunciar les fonts naturals (*phýsei*) de la ciutat (*pólis*), el discurs aristotèlic fa recaure el caràcter social de l'home en la possessió del sentit del bé i del mal, del just i de l'injust, perquè la casa i la ciutat (*oikía* i *pólis*) es fan de la posada en comú (*koinonía*) de tot això. Trobem aquí una relació fructífera entre «tenir raó» (*lógon échein*) i «tenir sentit» (*aísthēsin échein*). Amb tota la prevenció a què obliga el perill d'equivocació implícit en l'elaboració de jocs de paraules artificiosos, es pot dir que la possessió de la raó equival a l'expressió de la capacitat de sentir o percebre aquells factors o elements inherents a la vida en comú organitzada. Viure en societat és participar d'una comunitat on els individus es relacionen amb la ciutat com les parts amb el tot. Ara, aquesta relació es basa en la comunicació que posa en comú els elements constitutius de la comunitat mateixa. Diu Aristòtil que els animals amb veu (*phōné*) es comuniquen els uns als altres la sensació de dolor i plaer. De la mateixa manera, els animals amb raó, els homes, es comuniquen els uns als altres el que és profitós (*tò symphéron*) i el que és perjudicial (*tò blabérón*), i participant d'aquesta comunicació, viuen en un tot social.

El caràcter natural de la ciutat, unit al fet que aquesta està constituïda per la posada en comú del sentit del bé i del mal, manifestat alhora per la raó, fa que el fet de tenir raó s'hagi de concebre aquí com la disposició de la capacitat natural de parlar del que és just i del que és injust. Això és el que és important de subratllar: la raó que l'home té en tant que és animal social no és la raó donada o adduïda, sinó la possibilitat o potència de donar-la. La raó es presenta com a facultat, en un sentit quasi fisiològic. Tampoc no es pot passar per alt que el significat de *lógos* com a 'paraula' és essencial a l'hora de poder fer aquesta referència a una potència o facultat.

La influència d'Aristòtil en la concepció de la raó com a facultat, avui es troba en el substrat de molts pensaments al respecte, però és a través del kantisme que principalment ha arribat fins a nosaltres una idea de raó que inclou la seva determinació com a facultat unitària específicament humana. Estic convençut que, quant a la raó com a facultat, no hi ha dubte que té per a nosaltres una significació que, a diferència d'altres casos en què ens movem sota una influència més aviat difosa, és obra de l'influx provinent d'un sol autor: Kant. La presència de diferents papers que aconsegueix la facultat racional en la controvèrsia contemporània entorn de la raó, obeeix, més que no pas a la pluralitat original, a la multitud d'interpretacions que es fan (o que es poden fer) de l'obra kantiana.

En quin sentit es pot dir que és kantiana la nostra manera de parlar de la raó com a facultat específicament humana? Segurament, el que podem entendre per aquest kantisme no és res més que una configuració kantiana de la problemàtica que rau a la base de la controvèrsia sobre la raó, i que és anàloga a l'acceptació d'un terreny o camp de joc que de manera inconscient serveix sempre de punt de partida. Sense poder tenir ni tan sols la pretensió de ser conclusiu, faig notar que de Kant depèn la nostra manera d'exigir racionalitat i la nostra manera d'excloure procediments a través dels quals la racionalitat estaria garantida. Trobo que tot això significa, en el fons, que Kant determina la racionalitat mateixa de la forma que encara més comprenem.

No és fàcil veure en què ens afecta Kant. Sovint es diu que els nostres dies han perdut ancoratge en el passat històric a causa de l'abandonament de l'educació clàssica. És com allò del llatí, que hauríem perdut els llaços amb la seva tradició perquè ja no s'apren. Però jo dic: per a aquells que parlem una llengua romànica (i no necessàriament per això, però sí suficientment per això), no deixem de rebre la influència del llatí pel fet de no aprendre'l a l'escola. El que passa és que no sabem bona part del significat d'aquesta influència, i per això, en lloc de ser menys llatins, el que som és llatins més incultes. Crec que una mica passa el mateix amb la racionalitat kantiana. L'eixelebrament d'avui dia no anul·la la presència de Kant en nosaltres, però sí que la fa més oculta.

II

He dit que és de Kant la nostra manera d'exigir racionalitat. Vull dir amb això que almenys hi ha uns trets kantians que expliquen bona part de les nostres

peculiaritats al respecte. Val a dir que no és el meu propòsit fer una exegesi de l'obra de Kant. En aquest context, en aquest escrit, es tracta de pintar les pinzellades adequades a fi i efecte d'albirar les dimensions del problema de la raó contemporània i d'apuntar cap a alguns elements que el conformen. Al meu parer, per dir-ho ràpid i mostrant abans el tot que les parts, l'exigència de racionalitat en Kant es caracteritza pel fet de reclamar un món per a l'home en què el sistema de la raó humana pugui acomplir la seva finalitat. Això —ja ho veurem— significa explicar les característiques d'espontaneïtat i de sistematicitat en la mesura que conformen la raó segons Kant.

Canvi de paradigma de la raó

De la quaterna implicada en la qüestió de la raó (correcció, fonament, causa i facultat), la primera cosa que crida l'atenció és com destaca que, primàriament respecte a les tres maneres restants de dir-se la raó, es digui *raó* a la *correcció*. El significat de *correcció* és el més tardà (mai abans del segle XII, sempre en romanç) i planteja inconvenients greus a l'autonomia dels altres tres (com veurem més endavant). Però això no ens ha d'amagar que les tres accepcions restants tampoc no es presenten de manera homògena. La parella fonament-cause apareix amb unes notes diferents de les de la raó com a facultat. Les seves representacions històriques respectives divergeixen notablement. Tot fa com si el fonament-cause tingués un ancoratge més sòlid que la facultat dita «raó». No és, certament, que el fonament-cause aparegui igual al llarg dels temps. Seria una ximpleria negar la distinció entre, per exemple, l'aigua (Tales) i el principi de raó suficient (Leibniz). Tanmateix, el mer canvi en la concreció de la tesi sobre què és el fonament-cause de les coses no és tan rellevant com la total alteració de l'espai de joc pel que fa a la raó com a facultat. Si en el primer cas podem parlar de posicions diferents sobre una mateixa qüestió¹⁰, en el segon hauríem de parlar de canvi de paradigma. Doncs bé, només amb l'acceptació d'aquest canvi paradigmàtic podrem estar en disposició d'entendre el significat (i la novetat) de la manera kantiana d'exigir racionalitat. Els termes que cal comparar són, és clar, Kant i Aristòtil. L'un situat en el món antic clàssic; l'altre, en el món modern il·lustrat. El que volem entendre és què accepten i, en conseqüència, a què ens obliguen quan admeten que l'home té raó.

D'entrada, cal notar que, malgrat les diferències que tot seguit veurem com a insalvables, crida l'atenció que persones separades per tants segles conservin, en canvi, una familiaritat normalment difícil de trobar entre filòsofs, fins i tot entre contemporanis. De fet, no podem amagar que Aristòtil i Kant manifesten unes semblances tan sorprenents que sovint serveixen de suport a les tesis que defensen una *philosophia perennis*. És cosa reconeguda, per exemple, que tots

10. No nego (per si algú pensa que sí que ho faig) que la diferència de posició pugui provenir d'un canvi de paradigma. Ara, justament, quan hi ha canvi de paradigma, sovint sembla que no hi ha diferència de posició. Així, per exemple, entre Aristòtil i Kant pel que fa a la raó com a facultat. Vegeu a continuació.

dos filòsofs tenen una visió global del món teleològica. Potser es deu a això la sensació d'extraordinari parentiu entre ells. En tot cas, però, quan parlo de semblances entre Aristòtil i Kant pel que fa al plantejament sobre la raó i la racionalitat, estic pensant en un tema encara més general. Diguem-ho en una formulació ràpida: tant Aristòtil com Kant veuen en el fet que l'home tingui raó la nota que defineix la condició humana; és a dir, per a tots dos filòsofs, la raó és allò que fa que l'home sigui home.

Ja hem vist més amunt com Aristòtil analitza la possessió de la raó per part de l'home tot lligant-la a la característica més pròpiament humana: la sociabilitat. En el fons, el tema de la raó és un tema antropològic. Kant mateix assenyalava clarament cap a la manera aristotèlica d'analitzar-lo quan resumeix les grans qüestions de la seva filosofia crítica en la pregunta per l'home, en el punt III de la «Introducció» a la seva *Lògica* (Ak., IX, 25). La qüestió «Què és l'home?» continua tenint la seva millor resposta en la definició grega més reeixida de totes: «L'home és l'animal racional». També continua tenint el seu problema més gran en la conjuminació de tots dos factors: l'animalitat i la racionalitat.

Pel que fa a Grècia, Plató ja havia deixat clar que la solució del problema passa per procurar que la part racional mani la part animal. Aristòtil no deixa mai de fer cas d'aquesta consigna platònica. Però si Plató tendia a dirimir el poder de la raó en el terreny epistemològic, Aristòtil insisteix a recloure'l en el pràctic¹¹. D'altra banda, i pel que fa a l'època moderna, Kant resolrà a favor d'una raó dominant *de iure* pel fet que la naturalesa humana és, al cap i a la fi, digna; fent bona la dita «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*». És el tema de la «insociable sociabilitat» dels homes. L'acord entre la teoria i la pràctica no està garantit cas per cas, però fent servir grans nombres, des d'un punt de vista «cosmopolita», es pot concloure que «el que val per a fonaments racionals per a la teoria, val també per a la pràctica»¹². Tot plegat, en Aristòtil i en Kant —potser també en Plató—, l'única manera d'arrodonir per dalt la racionalitat, conjurant el perill de l'animalitat, és integrant la moral en el domini de la raó. Això significa que el punt de vista vàlid és el cosmopolita, és a dir, aquell que aplega en una sola mirada l'ordre cosmic natural i l'ordre social humà. La raó, tant en un pensador com en l'altre, és d'abast cosmopolita. En aquest sentit és simptomàtic com Kant reconeix que és la perspectiva cosmopolita la que permet donar unitat a les indagacions filosòfiques mitjançant la pregunta per l'home. Així ho diu en la «Introducció» a la *Lògica* esmentada més amunt.

11. Dit d'una altra manera, Plató entén la qüestió del domini de la raó com un problema de saber —cal conèixer el bé, ja que l'acció dolenta prové de la ignorància—, mentre que Aristòtil l'entén com un problema pràctic (vegeu el començament de l'*Ètica a Nicòmac*).
12. Ak., VIII, 313. És el final d'*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Vegeu també, especialment, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) (Ak., VIII, 107-123). Pel que fa a la «insociable sociabilitat», vegeu, per exemple, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) (Ak., VIII, 15-31).

El cas de la felicitat

Un observador fi endevina les diferències entre Aristòtil i Kant tan sols comparant la manera com l'un i l'altre precisen la naturalesa de les seves respectives investigacions ètiques. Així, i mentre Aristòtil es distancia de Plató quan puntualitza que no investiga per *saber* què o quina és la manera de ser màximament racional —o sia, feliç— sinó que ho fa per *ser-ho*, Kant es distancia alhora d'Aristòtil en definir «la moral com una ciència que ensenya, no com hem de ser feliços, sinó com hem d'arribar a ser dignes de la felicitat»¹³.

Plató ja havia relacionat la vida més racional amb la felicitat. Recordem com en la *República* no para d'esforçar-se per mirar de fer entendre que l'home just, és a dir, l'obedient a les directrius de la raó, és finalment més feliç que el tirà, l'injust que fa el que vol. Però és en el *Timeu* on lliga en un discurs unitari el fet de viure màximament segons la raó («*màlista katà lógon zên*», 89 d) i ser feliç («*eudaimon*», 90 c). Düring fa notar que Aristòtil segueix aquest discurs de Plató en tots els detalls, conservant així el mateix ideal màxim de vida humana. Exactament, en l'*Ètica a Nicòmac*, 1178 a, Aristòtil diu que, per a l'home, «la vida intel·ligent» («*ho katà tòn noûn bíos*») és «la més feliç» («*eudaimonéstatos*»). En els grecs, per tant, la felicitat és una actualitat de l'home, un acte en el sentit de *enérgeia*. Que sigui més o menys contemplatiu, és una qüestió subsidiària. El cas és que la felicitat s'identifica totalment amb la vida plena i, cosa que és el mateix, amb la vida màximament racional. Dit a l'aristotèlica, la felicitat equival a la realització de la potencialitat humana. Tot va com en l'alzina que esdevé a partir del gla. Si no hi ha res en contra, si les condicions són adequades, la potència s'actualitzarà en el moment oportú, gairebé per necessitat natural.

Per contra, en Kant no és de cap manera així. Només notar com fa la substitució de la felicitat pel mereixement de ser feliç, és suficient per convèncer-nos de la distància que separa l'Europa de finals del segle XVIII de la Grècia del segle IV aC¹⁴. Quan en la *Crítica de la raó pràctica* Kant defineix la felicitat (KpV, Ak., V, 124), queda clar que es tracta d'un estat en què concorden la natura i la voluntat, com un quant encaixa en els dits d'una mà. Aquest estat, però, no és una situació empírica, sinó, com diu en la *Crítica del Judici*, és la idea d'un estat (KU, § 83, Ak, V, 429). Per tant, la felicitat no és —com no ho és cap idea— d'aquest món. No està en les nostres mans que els guants ens hi encaixin. Guants i mans són, de fet, incommensurables, perquè no es troben en el mateix nivell. Ser agent racional en el món no és ser causa (racional) del

13. La posició d'Aristòtil s'extreu del que diu en els dos primers llibres de l'*Ètica a Nicòmac*, i en especial de la frase «no investiguem per saber què és la virtut, sinó per ser bons» (1103 b 27-28). La citació de Kant prové d'un context en què discuteix amb Garve en el punt A del paràgraf 1 del seu *Über den Gemeinspruch:...* (Ak., VIII, 278). Kant reproduïx aquí un famós passatge de la *Crítica de la raó pràctica* (KpV, Ak., V, 130).

14. L'objecció més contundent que Kant fa a la consideració de la felicitat com a fi final (*Endzweck*), la trobem en la nota a peu del § 84 de la *Crítica del Judici* (KU, Ak., V, 436). Deixo en mans del lector jutjar si està lligada necessàriament al canvi de paradigma.

món, ens diu Kant (KpV, id.). La raó, en el seu màxim desplegament —és a dir, en la (les) idea (idees)—, no s'identifica amb cap estat del món natural. La mera coincidència —que es pot donar, és clar, i que fins i tot la podem esperar— no és cap prova de la racionalitat de la raó¹⁵.

Quina manera tan diferent de resoldre el conflicte entre l'animalitat i la racionalitat humanes! Estic d'acord a concedir que la bestiesa, manifestada en els instints —com a representants de l'animalitat—, és irreductible i que, consegüentment, el comportament intel·ligent està lluny de ser habitual. Però, mentre que la irreductibilitat de la bestiesa es resol en Aristòtil en una distribució jerarquitzada i piramidal de la racionalitat —on, ja se sap, el cim està menys ocupat que la base—, en Kant es tradueix en una disposició de la raó i de l'instint en la qual les lleis respectives a què obeeixen estan separades per un abisme.

On rau l'ordre racional?

Més amunt deia —i no hem de perdre el fil del tema que ens ocupa— que l'exigència de racionalitat en Kant es caracteritza pel fet de reclamar un món per a l'home en què el sistema de la raó humana pugui acomplir la seva finalitat. Ara veiem que la raó kantiana de tot plegat és necessàriament una *exigència*, en el sentit més propi del terme. Com que Kant no troba en el mateix nivell la finalitat de la raó humana i el món de l'experiència, la seva concordança només es fa imprescindible en la mesura que és demanada en virtut del propi dret. La finalitat de la raó l'explica molt bé Kant en el passatge següent: «Per mitjà de la raó s'afegeix a l'ànima de l'home un *esperit* (*mens, nous*), a fi i efecte que porti una *vida* no tan sols adequada al mecanisme de la *naturalesa* i a les seves lleis tecnicopràctiques, sinó també a l'espontaneïtat de la *llibertat* i a les seves lleis practicomorals.»¹⁶ Aquesta vida racional de l'home es fonamenta, segons Kant, en una idea del suprasensible, com és la llibertat, per la qual cosa no se li pot donar cap mena de «realitat objectiva en sentit teòric» (ibíd.). En quina mena de món hem de viure, doncs, per tal de fer possible el nostre desenvolupament com a éssers racionals? No hi ha més remei, així ho veu Kant, que reclamar un ordre del món susceptible de servir de base als efectes de la raó humana.

L'ordre del món que es reclama no pot ser considerat donat, com segurament sí que ho era per als grecs. Si ja resulta evident que entre Aristòtil i Kant hi ha hagut un canvi de paradigma de la raó i de la consegüent racionalitat, es pot fer notar que la diferència més significativa apareix a l'hora de determinar on resideix primer la racionalitat —l'ordre racional o intel·ligible. Efectivament, men-

15. En la reflexió 4111, Kant es despenja amb aquesta frase reveladora: «és excel·lent que el curs de les coses sobre la terra no harmonitzi amb les lleis morals, ja que d'altra manera cap home no sabria si actua per prudència o per moralitat, i no es podrien sentir motivacions purament morals» (Ak., XVII, 420).

16. *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796) (Ak., VIII, 417).

tre que en el kantisme la raó humana és primària en relació amb la racionalitat atribuïble al món, en qualsevol context grec és el món com a *cosmos* el lloc on rau l'ordre racional. Difícilment es pot exagerar aquesta diferència. Apreciacions que s'assemblen, resulten ser divergències notables en virtut dels llocs oposats que ocupa la racionalitat primària en tots dos paradigmes. El reconeixement mateix de la disposició pràctica de l'home en la seva vida com a ésser intel·ligent, acaba suposant perspectives irreconciliables.

Si Aristòtil diu, per exemple, que «disposem de totes les coses com si existissin per al nostre propi fi» (*Fís.*, 194 a 34), no fa sinó constatar que l'home viu comportant-se d'aquesta manera peculiar; i igualment constata, posem per cas, les fases de la Lluna o la fabricació de mel per part de les abelles. Com a resultat de l'observació aristotèlica, no tenim sinó distincions que ens procuren una classificació millor dels fins o de les arts o tècniques per a les quals les coses fan de matèria. En canvi, quan Kant afirma que «tenim motius suficients, d'acord amb la raó, per jutjar l'home no solament igual que tots els éssers organitzats, com a fi de la naturalesa, sinó també aquí, a la terra, com al *fi últim* de la naturalesa, en relació amb el qual tota la resta de coses constitueixen un sistema de fins» (KU, § 83; Ak., V, 429), quan això ho diu Kant, repeteixo, potser manifesta la mateixa sensació que Aristòtil, però no es tracta d'una mera constatació encaminada a distingir i classificar els fenòmens. Kant, situat ja en un altre paradigma, nega l'existència d'una naturalesa en ella mateixa ordenada jeràrquicament. Només en la comprensió de l'home, en l'obediència a la constitució interna de la seva pròpia raó, té sentit el món com a sistema teleològic.

¿Com és que, participant tant Aristòtil com Kant d'una concepció en què la possessió de la raó fa de diferència específica de la definició d'home, són, en canvi, irreconciliables pel que fa al lloc on situen la raó i la insereixen en el cosmos? Des de fa temps, i en especial des dels estudis de Hegel i Heidegger, és un tòpic opinar que Kant, a diferència d'Aristòtil, tracta el tema de la raó i de la racionalitat en un context en què és vàlida l'anomenada «metafísica de la subjectivitat». Com ja és sabut, aquesta «metafísica de la subjectivitat» esmenta la «revolució» filosòfica duta a terme per Descartes¹⁷. Kant seria —i difícil és negar-ho!— fill del cartesianisme. Sense sentir-me obligat a fer costat a les tesis heideggerianes, és veritat que no puc deixar d'admetre que Kant deu a Descartes la possibilitat de desplegar el camp transcendental en el subjecte, perquè li deu el subjecte mateix.

El tema del cartesianisme de Kant —amb el corol·lari de la defensa d'una unitat profunda de l'època anomenada «modernitat»— és prou embolicat per no voler-lo encetar ara; ja que, de segur, acabaria ultrapassant els meus propòsits en aquest escrit. No obstant això, és indispensable dir alguna cosa del rerefons modern de la posició kantiana sobre la racionalitat en general i, en especial,

17. Per a una caracterització de la metafísica cartesiana de la subjectivitat, vegeu Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS; Jaume CASALS, «Tot el que veritablement passa em passa a mi». A *Descartes. Lo racional y lo real*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la UAB, 1999, p. 505-9.

sobre la raó com a facultat. Si estic defensant que la racionalitat kantiana es caracteritza pel fet de ser exigida com un sistema que aplega, d'una banda, l'ordre del món i, de l'altra, els efectes de la raó humana, he de fer notar, alhora, que aquesta racionalitat només es pot desenvolupar en l'esfera que Descartes inaugura quan atorga a les idees un estatut equiparable al de les coses, en considerar-les coses que són en el pensament.

La raó en el subjecte

En una perspectiva panoràmica, Kant apareix com la consumació de la teoria del coneixement moderna, que centra la realitat cognoscitiva humana en la relació entre subjecte i objecte. Conèixer és representar-se l'objecte en el subjecte. Aquesta era, almenys, la doctrina estàndard des del segle XVII i que Kant recull dels manuals alemanys del segle XVIII. Considerem-nos alliberats d'haver de provar ara que el tractament kantià del tema de la raó com a facultat és deutor de la manera com es concep modernament el coneixement com a relació entre el subjecte i l'objecte. Demano que admetem com a indicatiu suficient la confessió feta per Kant, dos anys després de publicar la *Dissertatio*, de la qüestió que dominava les seves investigacions aleshores i que desembocarà, nou anys més tard, en la *Crítica de la raó pura*. Tal com apareix en la famosa carta a Herz (21 de febrer de 1772, Ak., X, 129-135), la pregunta directriu de totes les indagacions diu: «què li dóna a la representació la seva referència a l'objecte?». Kant —això es veu clarament— adopta el punt de vista de la teoria del coneixement en la seva manera de fer problema de la raó com a facultat humana i de la racionalitat com a conformitat de tot plegat amb la raó. Això no ha d'amagar, però, que Kant sempre ha tingut present —i tal cosa es veu també en la carta tot just esmentada— que la problemàtica de la raó ha de contenir la moral, és a dir, la capacitat de comportar-se racionalment fins i tot des d'una voluntat autònoma. Ara, el que veig més important de la confessió a Marcus Herz és que fa palesa la dependència de l'anàlisi kantiana respecte al plantejament modern del coneixement com a relació entre el subjecte i l'objecte.

Com a prova, recordem de quina manera continua la carta de Kant. En faig un extracte per facilitar el seguiment del fil conductor de l'argument:

Si la representació conté el mode com el *subjecte* esdevé *afectat* per l'objecte, llavors és fàcil veure com ha de ser conforme a ell, a la manera com ho és l'efecte a la causa, i com aquesta determinació del nostre ànim pot *representar* una cosa, és a dir, pot tenir un objecte. [...] Però l'objecte no és causa de les representacions del nostre enteniment (*in sensu reali*). [...] Si les representacions intel·lectuals es basen en la nostra activitat interna, ¿d'on procedeix la concordança que han de tenir amb els objectes? (Ak., X, 130-131)

És a dir, la pregunta que he qualificat de «pregunta directriu de totes les indagacions», rep el seu sentit del plantejament tradicional modern sobre el coneixement.

Ja que sembla tan ferma la perspectiva gnoseològica a l'hora de tractar la raó, hi ha la temptació de fer servir aquest mateix esquema de subjecte/objecte per explicar la diferència entre el paradigma aristotèlic (o clàssic) i el kantian (o modern), de la qual parlava més amunt. Si hi caiem, ens podem preguntar si no serà que el que fa Kant és situar la raó en el subjecte, quan Aristòtil hauria entès que rau en l'objecte. Altrament dit: podem preguntar-nos si la raó com a facultat a la manera kantiana, no és sinó el mer *lógos*, entès com a *dýnamis* i traslladat a l'esfera de la subjectivitat. Suposem que valen aquests termes per fer-ne una analogia. Fent un cop d'ull a la teoria aristotèlica de les facultats o *potències de l'ànima* (v. *De anima*), veiem que la manera de «resoldre» el problema de la multiplicitat anímica en Aristòtil és força diferent de la de Kant.

L'ànima, que en Aristòtil tendeix sovint a ser sinònima de *vida*, no és una actualitat uniforme, ja que els vivents presenten una pluralitat d'activitats vitals, cada una de les quals reclama el seu suport en una potència de l'ànima mateixa. Els éssers vius s'alimenten, es reproduïxen, es mouen, senten, etc., i totes aquestes activitats són actes de potències respectives de l'ànima, que en conjunt és mer acte de vida. Així, el coneixement, que és una forma de vida, tindrà la sensibilitat i l'enteniment com a facultats. Per la seva banda, l'activitat racional lingüístic-social tindrà, com a facultat respectiva, la raó o *lógos*. Si busquem amb els ulls una mica oberts —o, el que és igual, amb l'ànim despert—, no trobarem mai en l'obra d'Aristòtil un sistema que inclogui el fonament d'una unitat suprema, que abraçaria totalment la multiplicitat anímica. Dit d'una manera més convencional: no trobarem un subjecte unitari, causa i principi de la multiplicitat vital, suport de la pròpia persona i seu del jo autoconscient. En Aristòtil, si hi ha fonament, ha de ser immanent a les coses fonamentades¹⁸. Evidentment, de cap manera es pot considerar que no hi hagi ordre en el món, fins i tot jerarquia, o mera racionalitat en la multiplicitat de fenòmens. No tot és igual o indiferent. Aristòtil considera, per exemple, que és millor la raó que la sensibilitat, l'home que la bèstia, la vida que la matèria inerta, el filòsof que el sofista, el bo que el dolent. Les coses *són* així, són ordenades, i per això són comprensibles racionalment. Si s'ha de distingir, d'una banda, les coses i, de l'altra, el coneixement que en tenim, aquesta distinció no implicarà de cap manera una separació ontològica entre l'objecte conegut i el subjecte cognoscent. Parlant des del punt de vista ontològic, les coses que coneixem s'identifiquen amb el coneixement que en tenim. Si de cas, quan no es pot dir que s'identifiquen, mantenen entre elles una relació, en el mateix nivell ontològic, com la que hi ha entre una petjada i el peu o, en el cas més extrem, com la que hi ha entre un mot —en tant que és materialitat lingüística— i la cosa que anomena.

Què pensa Kant al respecte? És fàcil acceptar que en aquest autor el subjecte sí que hi és present. Per a Kant, no és admissible deixar oberta una multiplicitat.

18. Sempre he trobat interessant el llibre de Víctor GÓMEZ PIN, *El orden aristotélico* (Barcelona: Ariel, 1984), perquè segueix aquesta tesi per fer una exposició d'Aristòtil. Vegeu una recensió d'aquest llibre a Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS, «Víctor Gómez-Pin. El orden aristotélico», *Enrahonar*, 11, 1985, p. 89-92.

Fins i tot —i sobretot— quan l'objecte no mostra cap unitat sistemàtica, quan no és perceptible, la unitat sistemàtica ha de ser afirmada. El subjecte, en el fons, és aquesta unitat. Si la racionalitat no es completa de manera objectiva —com de fet no es completa—, llavors s'ha d'exigir que es faci de manera subjectiva. La unitat de raó és exigible, i Kant la il·lustra amb l'exemple de la «facultat bàsica en general» (*Grundkraft überhaupt*)¹⁹. Davant la multiplicitat d'efectes amb què es presenta el subjecte racional, tot mostrant un ànim plural (sensació, consciència, imaginació, memòria, enginy, discerniment, plaer, desig, etc.), la lògica pròpia de la raó exigeix la consideració d'una unitat en la idea d'una força bàsica (*Grundkraft*), única, de la qual els fenòmens diversos de l'ànim no serien sinó manifestacions diferents. Kant acabarà afirmant: «Fins i tot sense haver intentat trobar la coincidència de les múltiples facultats i, encara més, si fracassen tots els nostres intents de descobrir-la, pressuposem que n'hi ha d'haver» (KrV, B678 / A650).

Aquesta última citació és un bell exemple de la manera de procedir de Kant. He dit —estic defensant-ho— que Kant procedeix en el terreny «descobert» per Descartes. Queda clar, per tant, que en la manera kantiana de caracteritzar el coneixement hi ha l'empremta de Descartes, i també —això és ara el més interessant— les traces de la «discussió» cartesiana amb les concepcions lligades al paradigma tradicional d'arrel aristotèlica. No és casualitat, doncs, que, en les descripcions dels mecanismes del coneixement, Kant segueixi la plantilla fabricada per l'escolàstica medieval²⁰.

La qüestió de la realitat objectiva

En el fons, es pot dir que, quan Kant pregunta «què li dóna a la representació la seva referència a l'objecte?», s'està preguntant per allò que de manera tradicional es deia «realitat objectiva»²¹. Concretament, es pregunta per l'origen o fonament d'aquesta.

19. Vegeu KrV, B676-679 / A648-651. Kant distingeix normalment entre *Vermögen* ('facultat') i *Kraft* ('força'). Així, per exemple, en la Reflexió 3584 o la 3582 (Ak, XVII, 72). Sovint, però, per raons estilístiques o de lèxic, la distinció no es pot mantenir de manera estricta. En el passatge que anotem, Kant utilitza *Kraft* perquè parla d'actes i no de capacitats.

20. Pere Lluís Font veu i expressa clarament aquest punt quan diu: «la descripció kantiana de la "mecànica" del coneixement fa pensar massa, *mutatis mutandis*, en la teoria escolàstica de les espècies impreses i expresses i de l'intel·lecte agent i passiu» («Onze tesis sobre Kant». *A Actes del XII Congrés Valencià de Filosofia*. València: Diputació de València, 1998, p. 21). No sembla, però, donar cap raó d'aquest suposat «vici» de Kant.

21. Que el problema de la realitat objectiva és el problema de l'objecte de la representació, es veu molt clar, també, en el plantejament de la segona escolàstica, tan propera a Descartes. Així, per exemple, en Suárez (vegeu *Disp. Met.*, II, I, §1), trobem també la distinció entre «realitat objectiva» i «realitat formal». Suárez, però, parla de «concepte», i admet la que qualifica de «*vulgaris distinctio*». Segons aquest autor, «s'anomena "concepte formal" l'acte (*actus*) mateix o, el que és igual, el verb (*verbum*) amb què l'intel·lecte concep una cosa o una raó comuna» (ibídem). D'altra banda, «anomenem "concepte objectiu" la cosa (*res*) o raó (*ratio*) que, pròpiament i immediatament, es coneix o es representa mitjançant el "concepte formal"» (ibídem).

Recordem-ho. La interpretació aristotèlica de l'ànima com a «lloc de les formes» (*tópon eidōn*, *De anima*, 429a 27) va permetre que en l'edat mitjana es desenvolupés la teoria tomista de l'*species intelligibilis*, segons la qual el coneixement intel·lectual s'esdevé anàlogament a la percepció pels sentits d'un objecte corpori. Tal com es dona una impressió de l'objecte en la sensació, en l'intel·lecte es dona també una impressió de l'element actiu en el passiu. Si l'objecte corpori actua sobre els òrgans dels sentits deixant en l'ànima la seva forma particular, la imatge o fantasma, que representa en ella l'objecte material particular percebut, l'element actiu de l'intel·lecte, a partir de la «il·luminació» de la imatge, abstrreu l'universal d'aquesta, produint en l'enteniment passiu l'*species impressa*, que deixa en l'ànima la representació (*species expressa*) de la forma universal de l'objecte. Val a dir, però, que l'*species* no és l'objecte del coneixement intel·lectual, sinó el mitjà pel qual es representa mentalment un objecte corpori. Es garanteix així que el nostre coneixement sigui un coneixement de coses extramentals, perquè la representació mental, és a dir, el *verbum mentis*, és semblant a l'objecte. Aquesta semblança, explicada pel mecanisme del coneixement, és ella mateixa la resposta a la pregunta sobre l'origen de la referència a l'objecte en la representació. Ara, si la pregunta es pot considerar com la mateixa que es feia Kant, és clar que la resposta no pot ser compartida.

En l'època moderna —i aquest és el tema— té lloc una novetat que altera els termes del problema. Les idees, com a representacions mentals, adquireixen consistència de «cosa real», atès que el subjecte de coneixement esdevé substància (*res*). Si és adequada la intenció de fer servir la noció de «realitat objectiva» com a fil conductor de la contraposició entre el paradigma kantianista i el tradicional, convé fer un esforç i analitzar un lloc on es faci evident el xoc entre les distintes concepcions a propòsit d'aquesta noció. En aquest sentit, la discussió entre Descartes i el teòleg tomista Caterus, resulta ser summament il·lustrativa, i proporciona una bona informació per veure les implicacions de la novetat del paradigma modern.

Seguint el text de les «Primeres objeccions i respostes» a les *Meditacions* de Descartes, l'esmentada discussió és la següent:

CATERUS: ¿Què és una idea? «És la cosa pensada, en tant que és objectivament en l'enteniment» Però què és això de ser objectivament en l'enteniment? Si jo ho tinc ben après, és dur a terme l'acte de l'enteniment a la manera d'un objecte, no sent, en efecte, més que una denominació extrínseca, i que no afegeix res de real a la cosa. [...] I tanmateix, diu aquest gran talent [Descartes], «a fi que una idea contingui una realitat objectiva, més que no pas una altra, sens dubte ha d'obtenir-la d'alguna causa». Al contrari, de cap; ja que la realitat objectiva és una pura denominació; no és res en acte²².

22. Segueixo la versió francesa. ADAM i TANNERY, IX, 74. He posat entre cometes dobles (« ») les citacions de l'oponent.

DESCARTES: Jo he escrit en algun lloc «que la idea és la cosa mateixa concebuda, o pensada, en tant que és objectivament en l'enteniment», paraules que ell [Caterus] mira d'entendre d'una manera totalment diferent a com jo les havia dit, a fi de donar-me l'ocasió d'explicar-les més clarament. «Ser, diu ell, objectivament en l'enteniment és dur a terme l'acte de l'enteniment a la manera d'un objecte, no sent més que una denominació extrínseca, i que no afegeix res de real a la cosa, etc.». S'ha de fer notar que ell es refereix a la cosa mateixa, com sent a fora de l'enteniment, respecte a la qual és, certament, una denominació extrínseca el fet de ser objectivament en l'enteniment; però jo parlo de la idea, que no és mai a fora de l'enteniment, i respecte a la qual *ser objectivament* no significa altra cosa que ser en l'enteniment com els objectes acostumen a ser-hi²³.

La raó de la incomprensió entre Caterus i Descartes prové del nou estatut ontològic que aquest últim atorga a les «realitats» epistemològiques. Descartes fa, de la representació mental, una realitat commensurable amb la realitat «extramental», tot i presentar-les com a realitats irreductibles l'una a l'altra. Un pensador més tradicional, com és Caterus, veurà en la idea una mera *species* (impressió de l'objecte en el subjecte) de la realitat exterior a la ment, no entenent com es pot parlar de causa de la seva realitat objectiva²⁴.

Hem vist, doncs, com xoquen els dos paradigmes, l'antic i el modern, en la consideració de la realitat objectiva, és a dir, de la idea en tant que és representativa d'un objecte. En l'antic, la realitat objectiva és mera denominació extrínseca de l'objecte; en el modern, la realitat objectiva té prou «realitat» com per reclamar que sigui proporcional a la de l'objecte que representa. A partir de Descartes, es pot dir que la realitat objectiva anirà guanyant importància a l'hora de caracteritzar la idea com a tal. Una idea és idea precisament per posseir realitat objectiva. Entre els postcartesians, el caràcter representatiu de la idea o, més ben dit, el fet de ser la idea la cosa en la ment, no deixa d'adquirir encara més rellevància.

23. AT, IX, 81-82. Alquíé hi afegeix una nota a peu on diu: «És clar que aquí Descartes nega que es pugui tenir presència directa de la cosa en l'esperit. La cosa no és mai coneguda si no és mitjançant la idea, i la idea, com a representació o imatge de la cosa, té una realitat específica. Això és el que Caterus no pot comprendre» (DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*, Tom II [1638-1642]. París: Garnier, 1967, p. 520n). Al meu entendre, la realitat específica de la idea és l'única afirmació que s'ha de retenir de les paraules d'Alquíé. Trobo, en canvi, una badada parlar d'idea com a representació o *imatge*. La distinció entre imatge i idea és bàsica, com molt bé mostren les objeccions de Hobbes a les *Meditacions* i les respostes respectives del mateix Descartes.

24. Étienne Gilson, comentant aquesta mateixa qüestió, insisteix en l'ús estrictament cartesià que fa Descartes de les expressions «realitat formal» i «realitat objectiva». «Allò que resta verdader, en l'estat actual dels nostres coneixements, és que mai, abans de Descartes, se li ha reconegut a l'*esse objectivum* de la idea una realitat suficient per dur el pes d'una prova del seu objecte pel principi de causalitat» (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París: Vrin, 1975, p. 204, n. 3). L'observació sobre la pertinència de fer servir aquí el text de Gilson, la dec al professor Francisco Bengoechea.

Les idees i la consciència

Locke, per exemple, defineix la idea com l'objecte de l'acte de pensar, com allò en què l'home ocupa la seva ment (v. *An Essay concerning human Understanding*, II, cap. 1, § 1). No és això mateix la realitat objectiva? Quan Descartes deia «ser en l'enteniment», prefigurava ja la definició de Locke, amb el benentès que les idees acabaran compendiant els *modi cogitandi* relatius al coneixement —és a dir, tots aquells que no són modes de la voluntat.

Però l'especificitat de la idea moderna potser no queda prou clara si no considerem la consciència com el lloc en què pròpiament són les idees. En el fons, doncs, es pot dir que les idees acaben sent els objectes de la consciència; que són, al seu torn —i fixem-nos bé en això—, indestriables de la consciència dels objectes²⁵. Això fa que el caràcter representatiu de les idees sigui pràcticament inexplicable mentre se'l vulgui emmarcar en una concepció on la idea hagi d'entrar en «contacte» amb entitats extramentals. Per aquest motiu, el cartesianisme i els postcartesians tindran com a tema clau el problema de l'origen de la realitat objectiva en la consciència. El problema serà: com pot la representació mental tenir referència a l'objecte? En definitiva, la mateixa pregunta amb què Kant començava la seva investigació.

En principi, i des dels paràmetres escolàstics, la representació mental en tant que és mental —és a dir, la realitat formal de la idea— és una cosa positiva i sempre vertadera. L'acte de l'enteniment, concebut una cosa o una raó comuna, és indiscutible. Ara, la mateixa representació mental però en tant que és representació, no sempre és vertadera, ja que, com deien en l'escolàstica, podem concebre privacions i ens de raó, que no tenen existència extramental. Doncs bé, quan els paràmetres usats són els del paradigma modern, la realitat objectiva, identificada amb el fet que la representació és representativa, disposa d'una consistència que reclama per a si una situació en què es pugui considerar, també de manera inqüestionable, que és una cosa positiva i que, en conseqüència, és indubtablement vertadera. Val a dir que Descartes i els seus successors s'afanyen a trobar en la realitat objectiva de la idea una positivitat equivalent a la de la seva realitat formal. Spinoza és potser l'autor més clar al respecte. En el seu *Tractat de l'esmena de l'enteniment* declara d'una manera oberta que «la certesa no és altra cosa que l'essència objectiva mateixa; és a dir, que la manera com sentim l'essència formal és la certesa mateixa» (§ 35). Podem interpretar que la certesa és un estat de consciència, precisament aquell en què consisteix la realitat objectiva de la idea, o sia, el fet de ser en la ment alguna cosa

25. Això no vol dir altra cosa que l'exhauriment de l'objecte per part de la consciència. En aquest sentit, l'objecte només és objecte *de* consciència, alhora que la consciència no és més que la consciència *de* l'objecte. La fenomenologia husserliana es basa en aquest principi. No s'haurà de considerar, així, l'hereva autèntica del plantejament modern? Podria ser que les objeccions a la identificació entre consciència de l'objecte i objecte de consciència fossin vestigis del paradigma antic? Està clar, però, que el problema serà com explicar la transcendència de l'objecte.

representativa d'un objecte²⁶. Spinoza utilitzarà un símil molt il·lustratiu per mirar de fer entendre que el fet de «ser en l'enteniment», de què parlava Descartes, no és una realitat «impersonal», sinó que està tenyida de consciència. L'autor de l'*Ethica ordine geometrico demonstrata* nega que una idea sigui «una cosa muda com una pintura sobre un llenç», i afirma, en canvi, que és «un mode del pensar, o sia, el fet mateix d'entendre» (*Ètica*, II, prop. XLIII, corol.). El símil és fructífer, perquè fa ús d'una de les imatges més habituals per descriure la realitat objectiva de les idees des dels paràmetres del paradigma antic, i que alhora és una de les més persistents en la modernitat prèvia a la crítica kantiana.

Podem reprendre la interpretació de Kant precisament a través d'aquest assumpte. En efecte, juntament amb la problemàtica que feia rellevant la pregunta per la realitat objectiva de les representacions de coneixement, Kant hereta una imatge que explica el caràcter representatiu pel fet que la representació sigui mimètica amb la cosa que representa. Així, G. F. Meier, autor del compendi de lògica que Kant usava en les seves classes, diu que «una representació (*repraesentatio, perceptio*) es comporta com una imatge traçada per l'habilitat pictòrica de l'ànima al seu interior» (Ak., XVI, 76). En la reflexió corresponent, Kant refusa que es pensi que la representació d'una cosa «tingui amb la cosa representada la mateixa semblança que té un quadre amb l'objecte retratat» (refl. 1676; Ak., XVI, 77). Encara que a vegades tot fa com si Kant pogués arribar a admetre aquesta explicació de la realitat objectiva per als casos d'un coneixement merament empíric (el que ell anomena *a posteriori*), el cert és que mostra d'entrada —ja des de l'esmentada carta a Herz— els defectes d'una explicació així, en especial pel que fa al coneixement universal i necessari (*a priori*), el propi de la ciència.

Així, doncs, Kant no troba, en la tradició moderna que el precedeix, una resposta satisfactòria a la pregunta per la realitat objectiva de les representacions cognoscitives. Aquest és el rerefons del famós plantejament del pròleg de la segona edició de la *Crítica de la raó pura*, plantejament que ell mateix compara amb la revolució copernicana. Parlant allà en el context del problema de la metafísica, Kant resumeix el que qualifica de «nou mètode del pensament» tot dient «que nosaltres solament coneixem *a priori* de les coses allò que nosaltres hi posem» (KrV, BXVIII). Aquest «nosaltres» no és el conjunt dels homes ni de bon tros una assemblea de savis, sinó que és el subjecte de coneixement, desenvolupament gairebé «natural» de l'esfera de la consciència oberta per Descartes. Segons el meu parer, la revolució kantiana es desplega sobre el terreny descobert per Descartes, però és evident que alhora altera radicalment els

26. En l'edició catalana del *Tractat*, a cura de Pere Lluís Font, se'n remet a l'afirmació spinoziana de la veritat com a *index sui*. Abans, però, se'n ha dit: «La distinció spinozista entre essència formal i essència objectiva d'una idea s'inspira en la distinció cartesiana entre realitat formal i realitat objectiva d'una idea, però no coincideix amb ella» (Baruch DE SPINOZA. *Tractat de l'esmena de l'enteniment. Cartes sobre el mal*. Barcelona: Edicions 62, 1991, p. 75, n. 32 i p. 74, n. 31 respectivament). He de confessar que no acabo de veure la diferència entre una distinció i l'altra.

plantejaments d'aquest. Si Descartes i els seus seguidors, tant empiristes com racionalistes, concedeixen a la consciència una «solvència ontològica», inexistent en les obres dels autors antics, també és veritat que fan aquesta concessió sense alterar el tradicional paper rector de l'objecte en la relació de coneixement. Només Kant assaja un canvi de cent vuitanta graus. No cercarà la resposta, a la pregunta sobre el perquè de la conformitat de la representació amb l'objecte, en la plasticitat del subjecte i en la seva capacitat de mimesi representativa, sinó que situarà el subjecte (criatura de la consciència cartesiana) en el centre del procés de coneixement.

És evident, però, que el cartesianisme del subjecte kantià no pot consistir en l'acceptació compartida de la certesa com a criteri de l'adequació de la representació mental a la cosa que representa. A diferència del subjecte cartesià, el kantià no és una substància. El *cogito* no pot portar de manera natural cap a l'ànima. No podem entrar ara en gaires detalls sobre el que significa això; amb tot, convé tenir present que el fet de deixar de ser substància està relacionat amb la determinació de no «cosificar» el jo ni la consciència. D'una banda, segons Kant, no hi ha intuïció del jo (v. KrV, A350); del jo-consciència no coneixem sinó el seus pensaments que constitueixen els seus predicats (v. KrV, B404/A346). D'altra banda, l'objecte del sentit intern és el jo empíric, que no pot ser mai idèntic al subjecte transcendental, ja que aquest últim, per principi, no admet l'objectivació. Encara que només sigui simptomàtic, és molt il·lustratiu notar l'ús del terme *Gemüt*, que substitueix en Kant el tradicional d'*ànima*. En la seva definició²⁷, fa servir la contraposició llatina entre *animus* i *anima*, fent, per tant, del *Gemüt* la mera «activitat mental» pròpia del subjecte pensant, però instaurant la diferència entre l'ús psicològic i l'ús transcendental de la raó pròpia d'aquest ànim.

L'abandonament, per part de Kant, del caràcter substancial del subjecte de les representacions, no comporta la renúncia a una unitat que faci de base a la unitat de la raó. Ja ho hem vist més amunt en parlar de la *Grundkraft überhaupt*: hem de pressuposar que hi ha coincidència de les múltiples facultats en què s'expressa el subjecte racional. No per percepció, doncs, sinó per anàlisi de les condicions de possibilitat, Kant descobrirà i exposarà el sistema de la racionalitat: un sistema unificat a partir de la unitat d'autoconsciència. És en aquest sentit que podem dir que la racionalitat és primària en el subjecte, i que és secundària en l'ordre del món.

Ara, suposo, té més sentit dir que la raó exigida per Kant en relació amb l'ordre del món és la mateixa que descobreix en el subjecte, mitjançant una anàlisi. La unitat de la raó afecta la totalitat, encara que d'una manera peculiar. El subjecte regeix una relació bipolar i ho fa fins i tot en aquells llocs on el subjecte no hi pot arribar com a legislador. El cas és explicar la realitat objectiva des de la base proporcionada per Descartes, però alterant profundament l'explicació del seu fonament.

27. Vegeu Carta a Sömmering del 10 d'agost de 1795 (Ak, XII, 32n.).

El sistema de la raó

Es pot dir clarament que el món com a totalitat ordenada és l'objecte de la raó. Però s'hi ha d'afegir, de seguida, que no ho és de la manera que un concepte empíric representa una multiplicitat fenomènica. Kant diu clarament que la unitat racional és una unitat «projectada» o, el que és el mateix, que no podem trobar-la com a unitat donada, sinó que és necessari considerar-la com a «problema». La unitat de la raó en l'objecte no està garantida, sinó que és la representació amb la qual la raó s'«aproxima» a una universalitat. Kant anomena «ús hipotètic de la raó» aquesta aproximació (v. KrV, B674-675 / A646-647). Observem que, allò que es manifesta en l'ús hipotètic de la raó, únicament és la *tendència* cap a la universalitat, i mai la representació d'un objecte unitari. En aquest últim cas, la raó seria usada transcendentment i no hipotèticament, cosa que, segons Kant, és un vici de subrepció, és a dir, un ús inadequat de la raó. La unitat hipotètica que té validesa objectiva és la de la raó mateixa, no la del seu objecte.

La racionalitat, que és la facultat racional humana, és també la qualitat de ser conforme a la raó. Aquesta conformitat la té tota representació que pugui ser autoconscient (en llenguatge de Kant: que pugui ser acompanyada de la representació «jo penso») i que, a més a més, formi part del sistema de la raó, és a dir, que estigui integrada en un tot organitzat. A un tot del subjecte (unitat autoconscient) li correspon un tot de l'objecte. Això no significa que el subjecte tingui un sol objecte per ser representat, sinó que els objectes (que són molts, tants com per no poder ser representats tots) comparteixen les mateixes condicions úniques. I aquesta és la raó per la qual tots els objectes poden ser referits a una sola representació, formant així un sistema. En això es basa la unitat de l'experiència, és a dir, el fet que l'experiència sigui única. La realitat objectiva de les representacions de l'ànim, o sia, la referència a objectes dels quals reben significat i sentit (KrV, B194 / A155), depèn, en definitiva, de la integració de la representació del cas en aquest sistema de la raó (v. KrV, B523 / A494-5).

Que la raó, com a facultat específicament humana, sigui necessàriament sistemàtica, obeeix al fet que la seva «ordenació interna» —inherent al fet mateix de ser raó— no pot ser resultat de rebre-la de l'exterior. La consistència atorgada per Descartes a la realitat objectiva de la idea permetrà la seva emancipació progressiva dels objectes independents, és a dir, de les coses que són en elles mateixes. És fàcil de veure que la idea aïllada i amb realitat objectiva, només és possible si no és total la seva emancipació dels objectes, perquè la relació de dependència que té amb ells és l'única manera d'explicar la seva participació en l'ordre expressat pel fet mateix de tenir realitat objectiva, és a dir, validesa en relació amb objectes. Però la idea, o representació en general, inscrita en un sistema ordenat, que forma part d'un tot de relacions regulades, pot rebre la seva validesa en relació amb objectes del fet de ser part d'una unitat sistemàtica. Així, aquesta idea, no solament podrà ser independent d'un objecte en si, pel que fa a la seva realitat objectiva, sinó que ho haurà de ser

necessàriament, perquè només amb l'esmentada independència podrà rebre la seva validesa objectiva de l'ordenació «interna» de què forma part. Dit en l'argot kantian, l'objecte d'una representació de les facultats humanes de conèixer ha de ser un fenomen d'experiència, no pot ser una cosa en si. S'entén, doncs, que la raó hagi de ser sistemàtica, facultat de representacions relacionades les unes a les altres, i no pur magatzem o receptacle d'*species* vingudes de «fora».

És característic de la raó kantiana, per tant, residir primàriament en el subjecte, el qual és ordenat a partir d'una «unitat transcendental d'apercepció», que és un principi actiu autònom, espontani, origen de la representació «jo» (v. KrV, B132). La filosofia cartesiana ha fet possible, després de donar lloc a moltes modificacions que han aprofundit els trets només apuntats inicialment, que les coses de què parla el nostre coneixement siguin la realitat objectiva d'una representació, de la qual és necessari poder ser conscient empíricament. Allò que fa possible ser conscient, és a dir, les condicions de tot pensament, regiran la relació cognoscitiva subjecte / objecte, i obligaran les coses del món a ser conformes a la raó en virtut de la seva adequació a les condicions del subjecte.

Projecció de la raó en l'ordre del món

Si el *lógos* dels grecs era percebut com un ordre del món, fins al punt que la presència de la raó en l'home es veia com a signe de la participació d'aquest en la divinitat còsmica, i si Descartes va fer possible accedir a la raó per una via íntima, directament des del jo —encara que fos un jo deficient, necessitat de Déu per estar segur de la seva pròpia racionalitat, per no confondre-la amb un deliri—, Kant, al seu torn, alliberarà la raó, d'arrel cartesiana, de la seva deficiència i li atorgarà la legitimitat de fer valer les seves condicions, les genuïnament pròpies, en el terreny del món: de la naturalesa i de la història. Així, la raó tindrà el dret d'*esperar* que les coses del món concordin amb les seves expectatives, alimentant d'aquesta manera la seva expansió màxima.

En el § 58 dels *Prolegòmens*, Kant explica com l'atribució analògica de la raó a la causa del món ens permet servir-nos de l'«atribut de la raó» (*Eigenschaft der Vernunft*) per pensar el món, de manera que s'assoleixi «en relació amb aquest el més ampli ús possible de la raó» (Ak, IV, 359). Pel que fa al sentit de l'atribució analògica, en el mateix lloc, Kant l'explica així: «la causalitat de la causa suprema és en relació amb el món el que la raó humana és en relació amb les seves obres d'art. Amb això la naturalesa de la causa suprema segueix essent-me desconeguda; comparo únicament el seu efecte que m'és conegut (l'ordre del món) i la racionalitat d'aquest amb els efectes que jo conec de la raó humana, i per això anomeno «raó» la causa suprema, sense atribuir-li, però, com a propietat seva el que precisament entenc en l'home amb aquesta expressió ni en general cap cosa que em sigui coneguda»²⁸. Això, dit ràpidament,

28. Ak., IV, 360 n. Cito segons la traducció de Gerard Vilar, KANT, *Prolegòmens*. Barcelona: Laia, 1982, p. 197n.

significa que podem projectar en l'«ordre del món» tot el que coneixem de la raó humana. I què coneixem de la nostra raó? Coneixem que és la facultat de les idees, i que les idees són les representacions que donen sentit a una unitat sistemàtica de la totalitat dels fenòmens.

La unitat racional és, doncs, un sistema bipolar en què l'home i el món apareixen vinculats com a parts d'un sol projecte. El ressò racionalista és evident. Es tracta, en el fons, de considerar que la unitat racional té validesa objectiva. Kant anomena en una ocasió «sistema d'epigènesi de la raó pura» (*System der Epigenesis der reinen Vernunft* —v. KrV, B167) la seva concepció de la validesa objectiva. La denominació «sistema d'epigènesi» és interessant, perquè marca distàncies amb l'«harmonia preestablerta» de Leibniz²⁹. En poques paraules, el sistema de l'«harmonia preestablerta» és la manera leibniziana d'explicar la «comunicació» de les substàncies, i seria, segons Kant, una resposta *ad hoc* al problema de la unitat sistemàtica del món. Leibniz era un defensor ferm d'aquesta sistematització. De fet, ja és sistema, precisament el «sistema general dels fenòmens»³⁰, la unitat vista per cada mònada des de la seva pròpia perspectiva. Encara que Kant no troba adequada l'«harmonia preestablerta», en tant que és un intent d'explicació de la unitat sistemàtica de l'experiència, mai no dubtarà d'aquesta mateixa unitat. I en el fons, la base del sistema de tot plegat, també en Kant, no és cap més que l'afirmació de Leibniz (v. GP IV, 320), que entén com a signe de la realitat del fenomen la seva *congruència* amb altres fenòmens.

Pel que fa als objectes sensibles, Kant diu que «res no és *per a nosaltres* un objecte si no pressuposem la suma de tota la realitat empírica com a condició de la seva possibilitat» (KrV, B610 / A582). I pel que fa a les coses en general, en la mesura que no tenen necessitat de constrènyer-se totalment a les directrius de l'enteniment, també hi ha d'haver un tot coherent que els faci d'escenari. En especial, les coses objecte d'un exercici lliure de la raó han d'harmonitzar amb la resta. Com diu Kant: «Allí on el coneixement dels objectes supera la facultat de l'enteniment, nosaltres els pensem segons les condicions subjectives de l'exercici de les facultats de la nostra naturalesa (és a dir, la humana), a la qual li són inherents les condicions esmentades; i, per molt que els judicis dictats d'aquest mode (com tampoc no ho poden ser de cap altre, en vista dels conceptes transcendents) no siguin principis constitutius, romandran, però, com a principis regulatius, immanents i segurs en l'exercici, i adequats a la intenció humana» (KU, § 76; Ak., V, 403). «Adequats a la intenció humana», aquesta és la clau. El fet que la subjectivitat, en tant que pertany a un subjecte racional, estigui constituïda com un sistema, la fa objectiva. I és en aquest sentit que la intenció

29. Recordem que, en el camp de l'embriologia descriptiva, durant la dècada del seixanta, el fisiòleg i anatomista Kaspar Friedrich Wolff va desenvolupar la seva teoria de la generació embrionària, en la qual defensava amb proves empíriques l'epigènesi enfront del preformacionisme. Kant qualificarà de «preformista» el sistema leibnizià de l'harmonia preestablerta.

30. *Discurs de metafísica*, § 14, GP IV, 439.

humana, que no és altra cosa que un producte de l'espontaneïtat del subjecte racional, troba correspondència en el món dels objectes. La «consistència ontològica» concedida per Descartes a la realitat objectiva de la idea, és la llavor que germinarà en el subjecte racional kantian. El pensament sistemàtic, productor d'idees, tindrà tal «control» de la realitat objectiva de les seves idees, que es podrà dir que «crea» el seu propi objecte³¹.

L'analogia de l'art

L'analogia que Kant fa servir —ja ho hem vist més amunt— per explicar la «sintonia» existent entre les accions del subjecte racional i el món dels objectes de coneixement: la del món natural amb la creació artística, és prou significativa perquè li prestem una mica d'atenció. D'entrada, Kant reclama que, en justícia, hem d'anomenar «art» únicament la producció mitjançant la llibertat, i amb això entén la producció «mitjançant una voluntat que posa raó a la base de la seva activitat» (KU, § 43; Ak., V, 303). Aquesta frase de Kant és tan interessant que val la pena d'escollar-la en l'original alemany. Fa així: «*Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen*». M'he permès de ressaltar-ne en negreta els tres mots que han de ser observats amb atenció, perquè, si recordem, signifiquen tres de les quatre accepcions de «raó» trobades a partir de l'anàlisi de l'expressió «tenir raó»; en concret, aquests mots tenen el sentit de «raó» com a correcció (*Recht*), «raó» com a facultat (*Vernunft*) i «raó» com a fonament (*Grund*), respectivament. Segons això, Kant diu que, amb raó, n'hauríem de dir «art» solament de l'activitat a partir de la llibertat, és a dir, la producció de la voluntat que posa com a raó de la seva activitat la facultat racional. I amb aquesta precisió, introdueix la distinció entre art i naturalesa. El producte de les abelles no serà una obra d'art; mentre que sí, un tros de fusta tallada trobada enmig d'un terreny salvatge. Ara, l'eixam d'abelles no fa una obra d'art, no perquè el seu producte no reveli un ordre suficient, sinó perquè no hi ha manera d'atribuir-los raó en el seu treball. Precisament, la característica de la bresca, el seu extremat ordre regular, ens

31. De fet, Kant diu això mateix amb totes les lletres: «Das Denken (die Idee die das Subjekt in sich hervorbringt) schafft sich das Objekt» (Ak., XXI, 90); és a dir, el pensament (la idea que el subjecte produeix en ell) es crea l'objecte. Bé és cert que aquesta frase es troba en un dels últims papers de l'anomenada *Opus postumum*, on Kant escriu reflexions filosòfiques, sovint inconnexes, acompanyades d'algunes notes biogràfiques d'indubtable caràcter senil (com ara, la referència a una revolució de l'aire lligada a una matança biennal de gats). Però la continuació del passatge ens pot convèncer de la pertinència de la nostra interpretació. Diu: «Tot és transcendental: pur idealisme (que es troba tan sols en la idea del subjecte): el caràcter sistemàtic fa objectiu l'esquematisme» (ibídem). Per no caure en una lectura a la manera de l'idealisme diguem-ne «postkantian», vegeu la nota corresponent del traductor (Félix Duque) de l'edició castellana (Immanuel KANT. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 725, n. 97). Segurament és Fichte qui treu més partit de l'incipient idealisme de Kant.

porta a atribuir raó a la seva naturalesa, però com que no podem situar-la en les abelles mateixes, l'atribuïm al seu creador, del qual sí que podem dir que fa una obra d'art. Doncs bé, en això es basa l'analogia entre l'art i la naturalesa. El fonament (*Grund*) de la forma racional en el món (*der Vernunftform in der Welt*) el situem en la relació entre la causa del món (*Ursache zur Welt*) i el món (v. *Prolegòmens*, § 58; Ak., IV, 359). Hem trobat ja la quarta accepció de raó: la causa (*Ursache*).

Un nou cop d'ull a Aristòtil ens haurà de mostrar les diferències paradigmàtiques que hem anat explicant fins ara. Perquè també el filòsof grec —i en això, la influència immediata és de Plató— fa una analogia entre naturalesa i art. En una frase famosa de la *Física*, s'expressa de manera contundent. «Si una casa —diu— hagués estat generada per la naturalesa, hauria estat generada tal qual n'està ara per l'art» (199 a 12-13)³². Aristòtil identifica clarament el procés natural amb l'artísticotècnic pel que fa al caràcter de la cosa produïda. Així, els trets distintius d'una cosa feta artificialment i els de la mateixa cosa però feta per la naturalesa, no canvien. Per això diu Aristòtil que, «en general, en uns casos l'art completa allò que la naturalesa no ha pogut acabar, en altres imita la naturalesa» (199 a 15-17). La naturalesa i l'acció humana segueixen el mateix camí. Qualsevol acció humana? No, solament l'acció intel·ligent, l'acció que tendeix a fins. Quan l'home segueix l'ordre de raons, segueix l'ordre natural. En la filosofia aristotèlica, representant de la grega clàssica en general, «el curs de la naturalesa es correspon amb el curs de l'acció intel·ligent», dit en paraules de Ross. És una mena de paral·lelisme que no és explicat de manera monista. L'univers és intel·ligible per ell mateix. I a partir d'aquesta dada, comprovem que els homes tenim la capacitat d'entendre'l. Aquesta facultat humana és secundària, perquè depèn de la presència en nosaltres de la mateixa intel·ligència que anima l'univers. En aquest sentit, la raó és, en frase famosa, allò que de diví hi ha en nosaltres³³.

III

En la relació entre art i naturalesa es juga l'abast de la racionalitat moderna, s'hi juga el «poder» de la facultat racional humana. A una situació com la grega, en què la realitat és única i no hi ha un àmbit humà diferent del físic, li segueix, amb Descartes, l'època moderna, en la qual es consagra la consistència d'una realitat humana únicament espiritual i contenidora de realitat. Al seu torn, amb Kant, el mer contenidor es farà generador. En principi, però, i pel que fa al coneixement de la naturalesa, Kant sembla mantenir una limitació important de la capacitat subjectiva de generar realitat. La realitat objectiva de les

32. Per seguir al detall l'argumentació d'Aristòtil, vegeu el comentari corresponent de David Ross en la seva edició del text de la *Física* (*Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross*. Oxford: Oxford U.P., 1936, p. 528-9).

33. Vegeu *Ètica a Eudem*, 1248 a 25-30. En aquesta mateixa línia s'hauria d'inscriure el famós capítol 5 del llibre III del *De anima*.

representacions intel·lectuals depèn de la seva relació amb la receptivitat de l'ànim. D'una banda, els conceptes empírics tenen realitat objectiva en virtut de donar-se una intuïció (sensible) que els correspon. Com diu sovint Kant, sense aquesta intuïció, els conceptes mancarien d'una referència a l'objecte. D'altra banda, allà on no hi ha intuïció, les representacions (com ara, els conceptes purs de l'enteniment) disposen de realitat objectiva només en virtut de limitar-se a ser condicions de possibilitat dels objectes d'experiència (d'això tracta l'anomenada «deducció transcendental»). Amb tot, si mirem més els detalls, la mera receptivitat no proporciona realitat objectiva.

La imaginació i la realitat objectiva

La realitat objectiva, com a realitat pròpia de la representació subjectiva de les coses, va lligada a la fortalesa de la relació entre la representació i el seu objecte. Una fortalesa així, és clar, no pot donar-se fora del subjecte mateix, el qual ha de proporcionar la seguretat de la seva representació a través de condicions que mostrin l'absoluta i exacta determinació d'aquesta. La certesa cartesiana era una condició apropiada, ja que el subjecte, en el seu estat, identificava la consciència de la seva representació amb l'objecte representat. Al seu torn, Kant farà ús, ja ho hem vist, d'una condició també clàssica: la intuïció. La intuïció és una via immediata de connexió entre la representació i el seu objecte. Però cal tenir en compte que l'objecte és sempre l'objecte de la representació intel·lectual, és el correlat del concepte de l'enteniment. Per això, la intuïció sensible no és autosuficient a l'hora de fer referència a un objecte.

De fet, la sensibilitat, com a mera receptivitat, és tan insuficient per proporcionar realitat objectiva que Kant acabarà assignant la intuïció ja representativa a la imaginació³⁴. L'aspecte passiu de l'ànim humà no pot explicar cap mena de representativitat objectiva de les pròpies representacions; fins i tot de les representacions empíriques. Cal l'espontaneïtat per donar compte també de la referència immediata a l'objecte. Les representacions de la imaginació productiva són intuïcions que, en la mesura que són pures, conformen el món sensorial *a priori* de tot objecte d'experiència³⁵. Però, a més a més, la imaginació és la generadora de l'ordit de l'objectivitat mateixa, ja que la imaginació produeix els esquemes, que són la categorització de la sensibilitat, la condició de possibilitat de la presentació sensible d'objectes, és a dir, de correlats dels conceptes empírics.

34. Vegeu KrV, A 120 n. i B 151. El lloc on Kant en parla de manera més precisa és *Antropologia*, § 28 (Ak., VII, 167). Per veure moltes més referències sobre el tema, vegeu Roberto TORRETTI. *Kant*. Buenos Aires: Charcas, 1980, p. 175-176. També trobo molt encertades les indicacions de Pere Lluís FONT. «Onze tesis sobre Kant». A *Actes del XII Congrés Valencià de Filosofia*. València: Diputació de València, 1998, p. 26-27.

35. Una mostra del caràcter paradoxal de les representacions pures generades per la imaginació productiva la trobem en aquest comentari de Torretti, que parla de la intuïció pura: «un género de representaciones producidas espontáneamente, sin fundamento en una afección recibida, y que sin embargo son homogéneas con las representaciones pasivas, que se presentan en cada caso como *partes* de aquéllas» (op. cit., p. 177).

Però allà on la imaginació mostra tota la seva força és en el seu joc lliure, quan es descobreix que, sense estar limitada per regles, concorda amb la possibilitat de l'experiència entesa conceptualment, és a dir, com a determinació. Quan el judici expressa la concordança de l'objecte amb un principi donat i, com se sol dir, subsumeix el particular en l'universal, el judici expressa la determinació de la cosa per part de la nostra facultat de coneixement. El que es manifesta en el judici, a més de la universalitat, és la *necessitat*. El que s'esdevé necessàriament, està legislat *a priori* per l'enteniment. Com ja sabem, Kant parteix de la base que hi ha coneixement científic de la naturalesa, coneixement que suposa que l'home es pot representar els objectes de l'experiència sota lleis universals i necessàries. Però, com explicar la universalitat del judici en les coses que no són necessàries, sinó contingents? ¿En què consisteix la concordança d'un objecte amb unes regles que no es donen, amb unes lleis que no apareixen?

Com que l'objecte no «apareix» en virtut de la mera receptivitat —ja que la intuïció és, en última instància, un producte de la imaginació—, l'espontaneïtat mateixa ha de contenir la resposta del perquè d'una concordança de les coses particulars amb regles que no les determinen, ni les poden determinar, com a particulars. Altrament dit, hi ha d'haver en el subjecte les condicions de possibilitat d'una harmonia entre la contingència i la necessitat.

Si ens preguntem què té al cap Kant quan planteja aquesta problemàtica, jo crec que s'ha de dir que no està tan lluny d'un pensament racionalista, el qual entendria que el coneixement d'un objecte és una representació conceptual i que el concepte no és altra cosa que una determinació del seu objecte, és a dir, la possibilitat de saber amb exactitud quines notes pertanyen a l'objecte i quines no, en tant que és correlat del concepte. És clar, però, que la determinació no és total, com mostren les antinòmies; el plantejament d'una determinació total queda sense satisfer, ja que la totalitat no es dona mai. Les idees, en sentit estricte, que són les representacions d'aquesta totalitat, no poden tenir, diu Kant, validesa objectiva, perquè no hi ha objectes que els puguin correspondre, és a dir, no poden ser lligades a una intuïció. Això últim suposa la diferència, interna a la raó, entre l'enteniment pròpiament dit (*Verstand*) i la raó en sentit estricte (*Vernunft*)³⁶, que és també una diferència entre les representacions pures respectives: categories i idees. Encara que en alguna ocasió Kant fa de les idees el resultat d'alliberar els conceptes de l'enteniment de les seves limitacions (v., p.e., KrV, B435-6 / A409), en sentit propi, les idees són representacions engendrades en el si de la raó, obeint un acte espontani específic. Cada una d'aquestes «subfacultats» intel·lectuals té el seu

36. Sobre la novetat d'aquesta fixació terminològica de Kant, vegeu Roberto Torretti. op. cit. «Apèndix» X, p. 569-571. Ni Thomasius ni Crusius ni Baumgarten ni Tetens ni el mateix Kant en la *Dissertatio* utilitzen els termes en el sentit crític. En *La falsa subtilitat de les quatre figures del sil·logisme*, Kant havia negat expressament que *Verstand* i *Vernunft* al·ludeixin a facultats distintes (Ak., II, 59). Vegeu també les reflexions 3970 (Ak., XVII, 370), 3957 (Ak., XVII, 365), 4073 (Ak., XVII, 405) i 4048 (Ak., XVII, 397).

ús correcte i, en particular la raó, el seu ús subreptici. Amb tot, si l'enteniment té un ús empíric vàlid, la raó no en té cap. Només és vàlid el seu ús regulatiu. Però, regula els objectes? No. En tot cas, regula la mera possibilitat dels objectes; és a dir, sense determinar-los, els integra en un tot sistemàtic; amb la qual cosa la idea adquireix una validesa heurística. La realitat objectiva de la idea no és capaç de representar un objecte de debò, però traça el context en què els objectes formen part d'una unitat sistemàtica possible, encara que mai realitzada.

Quan un objecte en particular, sia de la naturalesa o de l'art, és considerat en funció de la unitat sistemàtica que hauria d'acomplir, l'observem des del punt de vista intel·lectual, com a elaboració d'un pla. En aquest sentit, i amb els objectes d'experiència vistos així, la naturalesa es mostra com si fos el producte d'una tècnica. Al cap i a la fi, és la manera moderna, kantiana, de parlar en sentit teleològic. És la manera de fer racional la màxima: «Tot en el món és bo per alguna cosa; res no és en va» (KU., § 67; Ak., V, 379).

Però aquesta reflexió sobre la realitat objectiva de les nostres representacions, que ens permet de situar-les formant part d'un ordre teleològic, no fa gens explícita la força de l'espontaneïtat, almenys si la comparem amb la reflexió sobre la forma d'un objecte en la mesura que concorda amb les facultats del coneixement en general. En el cas del judici teleològic, se'ns mostra la perfecció de l'objecte en relació amb el concepte que el prefigura: ens representem la finalitat objectiva d'una cosa en virtut de ser aquesta adequada al concepte que inclou com ha de ser, concepte que la precedeix. Però si la reflexió apunta cap a la forma d'un objecte en tant que harmonitzen en ella les facultats de coneixement, sense que aquesta harmonia vingui de la presència d'un concepte que unifica, se'ns representa una finalitat subjectiva: la referència immediata a un objecte, la intuïció mateixa, apareix concordant lliurement amb la capacitat de conceptualitzar, com si l'objecte aparegués ja sensiblement adequat a la finalitat de ser determinat conceptualment.

El judici estètic i el geni

Aquesta última reflexió constitueix el judici estètic. En ell, la cosa que és naturalment bella apareix sensiblement com si fos predeterminada per a la facultat de jutjar. La imaginació, com a facultat de la intuïció, mostra que, tot i actuar lliurement, és a dir, sense seguir les pautes unificadores marcades per l'enteniment, produeix representacions de manera que puguin ser enteses conceptualment³⁷. És important destacar que la imaginació apareix aquí amb un poder plenament representador independent de l'enteniment. Cal notar que la rellevància de la imaginació com a facultat productiva no subordinada, expressa alhora el poder de l'espontaneïtat del subjecte, generadora de realitat

37. Vegeu Raúl GABÁS. «El libre juego de facultades: belleza y conocimiento en Kant». *Enrahonar*, 16, 1990, p. 41-56. Vegeu també Felipe MARTÍNEZ MARZOA. *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid: Visor, 1987. També, del mateix autor, *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor, 1992.

objectiva. Es pot dir que el judici estètic mostra el subjecte humà com a creador.

Però la creació és encara més manifesta quan, en lloc d'estar supeditada a la forma objectiva, excedeix la possibilitat d'una unitat conceptual. La imaginació, en referir-se no a l'enteniment sinó a la raó, produeix en l'ànim de qui jutja el sentiment del sublim. En aquesta mena de judici estètic, l'oposició entre imaginació i raó produeix una finalitat subjectiva de les facultats del nostre ànim, descobreix en nosaltres una imaginació que malda per arribar a tenir una extensió i una força adequades a les representacions de la raó; fent evident, per tant, que l'experiència de la naturalesa no pot obtenir mai una representació sensible, és a dir, una intuïció o una referència immediata a objectes, tan gran com reclama la capacitat representativa de la raó de l'home. La cosa sensible que concita la sensació de sublim es refereix a una «realitat» suprasensible. La raó fa violència al sensible mateix en una representació que és igualment sensible, perquè el sublim s'expressa en un judici estètic. En el dolor de la imaginació, que es dilata sense poder arribar a abraçar el que pretén, la raó hi troba satisfacció, hi troba l'esperança de satisfer el seu màxim interès: que les idees tinguin també realitat objectiva (v. KU., § 42). Es pot dir que la subjectivitat «se sent» a si mateixa de manera immediata; que es descobreix, estèticament, una raó lliure. Tot plegat, el judici de gust del sublim representa estèticament la raó mateixa.

La representació sensible del poder de la raó en general, continguda en el judici estètic del sublim, mostra la relació entre la naturalesa i la raó d'una manera que mai abans havia estat disponible. La naturalesa, com diu Kant, fa un senyal de la seva pertinença a un ordre que concorda amb el de la raó com a facultat de les idees. És en aquest sentit que es pot parlar, com ja ho hem fet, de «realitat objectiva» de les idees. Però és que, a més a més, en el sublim, la raó es troba a si mateixa com a *fonsament* de l'ordre natural. La naturalesa sembla art en considerar-se teleològicament, com si els seus productes fossin l'acompliment del regulat en conceptes que els precedeixen. Ara, la naturalesa també sembla art en la mesura que l'art sembla naturalesa. M'explico.

No val pensar que l'art en sentit profund és la mera consecució tècnica d'objectes bells, és a dir, d'objectes que plauen al gust. La imitació pura, sense cap element espontani, podria —i de fet pot— produir, segurament a còpia de repetits retocs, una obra bella. Només caldrà imitar bé la naturalesa, tenint en compte la finalitat. Però el gran art ha de fer obres que *espontàniament* resultin com a productes naturals. En aquest art, que Kant anomena «art del geni», l'obra ha de poder concitar la raó a través del sensible, com en el sublim natural. El geni, en tant que és l'artista d'aquest gran art, és un home dotat d'una imaginació que espontàniament representa intuïcions il·limitades, que s'estenen i s'esforcen tant com les idees de la raó, sense limitar-se internament a les condicions d'una experiència possible.

Com que les idees intel·lectuals són conceptes que no poden tenir intuïcions adequades, és a dir, que la imaginació no les pot representar, les intuïcions que no poden tenir concepte adequat que les subsumeixi es poden anomenar,

segons proposa Kant, «idees estètiques». La facultat pròpia del geni és la de l'exposició de les idees estètiques. Exposant-les, aquest artista fa sensibles idees de la raó, idees que no troben intuïció en la naturalesa experimentable. És, doncs, aquest artista, creador d'una altra naturalesa, que comparteix amb la naturalesa «vertadera» la sensibilitat.

La imaginació productora pròpia del geni és una autèntica imaginació creadora. Les seves obres no és que prescindixin de la forma conceptual, perquè han de poder ser intel·ligibles com a objectes, sinó que es representen com un concepte que inclou una intuïció que el sobrepassa. Per això, més que no pas en la realització figurativa (pictòrica, per exemple), és en la poesia on el geni es mostra més poderós, ja que s'atreveix fins i tot a sensibilitzar idees de coses intangibles. Seguir en aquest sentit un geni és com imitar la força de la naturalesa; una naturalesa, això sí, sobre la qual no hi ha cap dubte d'haver estat creada per l'espontaneïtat imaginativa de la raó humana.

Un geni, però, no podrà veure en l'obra d'un altre geni alguna cosa per imitar, perquè de fer-ho així ja no actuaria com un geni. El geni ha de veure en un altre com ell el mateix que veu en la naturalesa: matèria. Un altre geni, com la naturalesa, és un exemple solament en la mesura que és ocasió per exercitar la llibertat creadora. Una obra genial pura, de fet seria inimitable. El que passa és que l'obra d'art del geni és, en sentit habitual, una obra bella; per la qual cosa, el geni no en té prou de ser geni, sinó que s'ha de *disciplinar* per poder aconseguir crear bellesa. L'enteniment, i no solament la raó que tendeix cap a l'incondicionat, ha de funcionar tant com la imaginació per poder mantenir en l'obra d'art una conformitat amb un fi, necessària per ser bella.

El geni és, certament, com diu Kant, el màxim exemple «d'un subjecte en l'ús *lliure* de les seves facultats de conèixer» (KU., § 49; Ak., V, 318). No té altres facultats que les del científic. Però, mentre que el científic no és lliure en l'ús d'aquestes, el geni ho és màximament. Ara, tant el geni com el científic han de determinar, han de fer del concepte el centre perquè hi pugui haver objecte. L'esforç creatiu del subjecte és sempre esforç de generació de realitat objectiva. El que passa és que, així com la idea de la raó fa violència intel·lectualment al concepte objecte de l'enteniment, en excedir-lo, així també la intuïció del geni, la idea estètica, fa violència al concepte objecte sensiblement. De quina manera explicaríem, si no, que l'artista no faci obres sublïms? No en fa perquè no n'hi ha d'objectes sublïms. El sublïm no es deixa exposar sensiblement, sinó que és un sentiment generat en el judici estètic, en la reflexió que mostra la no adequació de la imaginació a l'hora de proporcionar una intuïció adequada en grandària i força a una idea. És clar, però, que una obra d'art (p.e., les piràmides d'Egipte) pot suscitar en l'ànim el sentiment del sublïm. Tanmateix, el suscitarà igual que ho fa la naturalesa, i, per tant, en virtut de concordar amb ella.

Així mateix, voldria destacar que la imaginació creadora pròpia del geni no és una manifestació irracional. Al contrari, més aviat és un exemple de la raó en el món sensible. Fer màxima la intuïció a fi que el concepte es refereixi a alguna cosa més enllà dels seus propis límits, és una funció inspirada per la raó;

una raó en sentit estricte, que es diferencia de l'enteniment, no per debilitar-se o mostrar-se inferior en el grau de coneixement que proporciona (com passa, p.e., en Spinoza), sinó per aparèixer més alta, més excelsa, més raó en sentit ampli.

La comunitat de raó

Deia Aristòtil —ho hem vist més amunt— que l'home és social perquè té raó. Amb la raó, l'home posa en comú allò que sent com a profitós i allò que sent com a perjudicial, allò que sent com a bo i allò que sent com a dolent. Per a Kant, la raó també fonamenta la vida en societat. En el coneixement conceptual dels objectes d'experiència hi ha d'haver la base d'una veritable comunitat, encara que Kant no sembla explicitar-ho. La universalitat i la necessitat del judici determinant (el famós judici sintètic *a priori* de les ciències) no són només unes condicions lògiques, sinó que expressen el que és universal i necessari *entre* els homes: és una cosa comuna que en aquest cas es manifesta com un (el) coneixement comú. Notem que la universalitat d'aquest judici, pel fet d'anar lligada a la necessitat, no vol dir la mera constatació de la seva pertinença a tots i cadascun dels membres de la comunitat racional humana. Més aviat, es tracta de reconèixer que són judicis comuns fins i tot si la majoria no els fa seus (com el *lógos* d'Heràclit).

Però la comunitat de coneixement no reflecteix la veritable comunitat representada en la societat humana, que no és precisament una comunitat de científics. Kant troba convenient destacar la comunicabilitat, fundada en el fet comú, solament quan parla del judici reflexionant, perquè és quan és menys obvia. El judici estètic permet comunicar el gust, és a dir, el propi sentiment d'una representació donada (v. KU., § 40)³⁸. Amb tot, la mera sensació és irremediablement contingent, per la qual cosa, si hem de ser exactes, la sensació com a tal no pot ser comunicable en el sentit en què ho és allò universal i necessari. Per això, Kant deixa clar que la base del plaer comunicable és el mateix judici reflexionant. Així, es pot dir que allò vertaderament comú és la necessitat del judici com a judici, no la contingència de la sensació. Després de tot el que hem vist, ha de ser fàcil entendre que la reflexió sobre la sensació proporciona un plaer universalitzable només en la mesura que la intuïció, com a referència immediata a l'objecte, és ja una representació de la espontaneïtat del subjecte, com també ho és la mateixa reflexió.

El judici reflexionant, per molt que arribi a mostrar el poder del subjecte en la creació de realitat objectiva, no és mai satisfactori a l'hora de fer veure que la màxima representació racional, la idea, en té de realitat objectiva. És cert que la llibertat manifestada en el geni, o fins i tot la que s'endevina en el contemplador de la bellesa i el sublim, coincideix amb l'espontaneïtat pura del subjecte;

38. Vegeu Raúl GABÁS. «La comunicabilidad del juicio estético en la *Crítica del Juicio*. Arte y sociedad». *Enrahonar*, 19, 1992, p. 21-39.

però és una llibertat supeditada a l'experiència empírica o, el que és el mateix, a la sensibilitat. És una llibertat que no legisla, únicament es troba en harmonia amb la legislació natural. La llibertat en l'art i la naturalesa mantenen entre si una relació amistosa; però si la llibertat té la racionalitat garantida, ja que és una idea de la raó, la naturalesa conserva un grau de contingència la racionalitat del qual no passa de ser un «com si». La naturalesa és *com si* fos un producte de l'art, un producte lliure; però no ho és, no es dona sent-lo. La llibertat no té la naturalesa com a realitat objectiva pròpia. La naturalesa presenta una realitat que s'escapa a la racionalització, que no és, ni pot ser, la realitat objectiva de cap concepte.

Quan Kant confessava a Marcus Herz, en la carta del 21-2-1772 referida més amunt, que estava abordant l'enigma de la metafísica a través de la pregunta «quin és el fonament sobre el qual descansa la relació del que anomenem "representació" amb l'objecte?» (Ak., X, 130), feia notar que una representació totalment activa en relació amb l'objecte faria evident la conformitat d'aquella amb aquest, ja que en l'acte de representació es produiria l'objecte mateix. En el coneixement d'un objecte d'experiència, la representació predetermina l'objecte en tant que és objecte *de coneixement*. Es pot dir, doncs, que la representació és *activa* pel que fa a les condicions per les quals, en general, una cosa pot ser coneguda pel subjecte humà. Com que la metafísica pretén conèixer uns objectes que no són d'experiència, no podrà comptar amb representacions de l'espontaneïtat que predeterminin els seus objectes, ja que no s'adeqüen a les condicions generals de tota cosa que pugui ser objecte de coneixement, condicions que inclouen la referència a la intuïció. L'activitat representativa del subjecte, identificable amb el coneixement d'objectes, està indefectiblement subordinada a les condicions sensibles. Els objectes suprasensibles de la metafísica, en la mesura que no són sensibles, no poden ser coneguts.

De totes aquestes consideracions, cal destacar que, segons ho veu Kant, la conformitat de la representació de l'objecte amb l'objecte representat està basada, pel que fa a l'espontaneïtat del subjecte, en una relació de determinació *a priori*, és a dir, en una relació legisladora. Pel que fa al coneixement d'objectes, la facultat cognoscitiva humana no produeix el seu objecte en tant que és una cosa en ella mateixa, sinó en tant que és una *cosa coneguda*. Per això, no crea, sinó que legisla, és a dir, determina les lleis sota les quals els objectes apareixeran com a casos particulars d'aquestes. En el *judici determinant*, l'objecte és conegut subsumit en un concepte donat; mentre que en el *judici teleològic*, és conegut en la mesura que, un cop donat, li atribuïm, reflexionant, un concepte que el comprendria, com si fos la seva causa final. Ara, del moment en què no tractem els objectes com a coses conegudes, sinó que ens n'ocupem per *fer-los*, llavors el panorama canvia. Tant la producció tècnica o tecnològica d'objectes com la creació artística, és ben cert que obeeixen la mateixa legislació que la naturalesa o món sensible. Ja sia com a producció dirigida per l'enteniment, ja com a creació de la imaginació productora, la fabricació d'objectes que parteix de l'espontaneïtat del subjecte no deixa d'estar sotmesa *només* a les lleis naturals, i no legisla, per tant, en cap més esfera que la dels mers objectes

d'experiència; i en aquesta esfera, com hem vist repetidament, la determinació per part del subjecte racional no actua sobre l'objecte com a tal, sinó sobre l'objecte en tant que és cosa coneguda o, si més no, cognoscible.

Ara bé, Kant entén que en la producció racional (és a dir, segons raó) d'objectes apareix una altra esfera que no és la de la naturalesa. Quan l'artesà, l'obrer fabril o l'artista fan els seus productes o obres, el que fan són objectes que es limiten a seguir les condicions d'una experiència possible, i per això les representacions implicades aconseguixen realitat objectiva únicament i exclusiva en virtut de la seva referència a una intuïció sensible. Però quan un home (és a dir, un ésser racional) fa una obra, no com a manufactura, sinó com a realització completa de la llibertat, el seu objecte es troba totalment determinat per la raó. En aquest cas, la llei és suficient per determinar l'objecte com a tal, no necessita cap intuïció que li proporcioni realitat objectiva a la representació. Aquesta esfera de legislació completa de la raó humana sobre els seus objectes és la *moral*. Segons Kant, en la moral la raó és immediatament fonament de determinació de la voluntat, i d'aquesta manera els objectes de la raó guanyen realitat objectiva pel que fa a la pràctica, és a dir, a la realització d'objectes.

Què hi ha de nou en el nou paradigma

En el paradigma antic, representat pel pensament aristotèlic, conèixer el que una cosa és, la seva definició, no desvetlla mai un ordre que no sigui ja en la cosa mateixa, encara que de vegades només hi sigui en potència. La racionalitat o intel·ligibilitat manifestada en el coneixement no és sinó la racionalitat o intel·ligibilitat de les coses. També, quan es tracta de considerar per separat el que una cosa és i el que hauria de ser, mai no acaba apareixent un ordre, un sentit que no formi part de la naturalesa. Si hi ha diferències, són diferències de grau d'una realitat comuna, mai diferències de realitat. Doncs bé, aristotèlicament parlant, que es puguin examinar coses que no són com haurien de ser vol dir que *encara* no ho són, però que n'estan en procés, o que són coses fallades com ara monstres naturals, manufactures errades o accions dolentes. Per consegüent, no hi ha cap haver de ser fora de la naturalesa mateixa de les coses, i aquest haver de ser s'identifica amb el ser del punt culminant, del moment en què s'aconsegueix el propi fi.

Queda clar, doncs, que, per Aristòtil, l'ordre teleològic pertany a la naturalesa mateixa; que el que és bell, per conformar-se amb la seva finalitat, ho és perquè es presenta en la seva perfecció, perquè és la realització de la seva màxima potència³⁹. Pel que fa al bé, al que és bo o dolent, canvia la posició aristotèlica? No, de cap de les maneres. El bé continua sent un fi natural. Es podria dir que tot, en general, té el seu propi bé. Ara, si hem de parlar del bé humà, l'única precisió que cal fer és afegir que es tracta d'un bé realitzable només socialment. Segons

39. Vegeu *De part. an.* I 5, 645a 25; i també *De motu an.*, 700b 20 i 28; *Magna Moralia* II 7, 1204a 35.

Aristòtil, l'home és «social» per naturalesa. El seu màxim desenvolupament natural, doncs, no és aïllable de la seva condició gregària. Això fa que, en l'home, la manera de ser contingui, a més del seu caràcter, els seus costums. Per això, l'ètica és política, i el bé més preuat de l'home és la seva felicitat.

Lluny d'aquestes consideracions, el pensament modern, representat aquí per Kant, assenta la racionalitat, l'ordre intel·ligible, en l'«interior» del subjecte. Així, l'ordre del món és un ordre projectat des del subjecte, la bellesa és el gust d'un judici en què s'expressa la concordança d'un objecte amb una finalitat subjectiva; i el bé, què és el bé? Sense sorpreses: el bé és l'objecte de la capacitat humana de desitjar d'acord amb la raó, que no deixa de ser subjectiva (o sia, *del* subjecte).

En resum, el subjecte és el centre de tot, i alhora el centre del subjecte és la llibertat; la llibertat en un doble sentit: com a espontaneïtat de les facultats de conèixer i com a voluntat racionalment determinada. En aquest últim sentit, la llibertat adquireix realitat objectiva precisament en la representació del bé. El bé (o el mal) és l'objecte de la llibertat, el concepte del qual inclou una determinació immediata de la voluntat per part de la raó en sentit estricte. Si la cosa física a la qual li és apropiat el concepte del bé és, com no podia ser d'altra manera, un objecte inserit en l'ordre de la naturalesa, lligat, per tant, a la legislació de l'enteniment i a la realitat objectiva proporcionada per la intuïció empírica, a la qual els objectes de la raó estricta no hi poden aspirar, la finalitat pràctica per la qual està fet, en canvi, no pertany a l'ordre de la naturalesa, sinó que obeeix a una causalitat de la llibertat, i en aquest cas, segons Kant, la raó estricta determina efectivament i immediatament l'objecte. Es pot dir amb totes les lletres: en la pràctica moral, el concepte de llibertat té realitat objectiva.

La racionalitat kantiana, doncs, té la característica d'integrar la teoria i la pràctica en un sol sistema. La sintonia entre teoria i pràctica ja es trobava en Aristòtil, però es va perdre en la filosofia moderna. En les «Respostes» a les *Segones objeccions*, Descartes proclamava haver posat molta cura en fer una distinció radical, pel que fa a les coses que la voluntat pot abraçar, entre el gaudi de la vida i la contemplació de la veritat⁴⁰. La seva opció en favor de la contemplació va ser decisiva, de manera que la filosofia moderna sempre ha tingut com una assignatura difícil la conjuminació de l'ètica amb la metafísica i l'epistemologia. Kant les ajusta, però, brillantment, i ho fa sense superar en fals la dualitat irreductible entre naturalesa i llibertat.

40. AT, VII, 149. La versió francesa es troba a AT, IX, 116. Vegeu també *Els principis de la filosofia*, Primera part, art. 3 (AT, VIII-1, 5; versió francesa a AT, IX-2, 26). En l'edició castellana, el traductor, Guillermo Quintás, diu en la nota corresponent, referint-se a la limitació del mètode a la contemplació de la veritat: «Tal restricción es generalmente asumida como una de las características que vienen a marcar una clara contraposición con la *Ética a Nicómaco* y un nuevo uso de términos como “razón”, “racionalidad”: el ámbito de debate entre científicos se delimita y el paradigma metodológico propio de las ciencias formales y naturales aísla el ámbito de vigencia de la racionalidad» (René DESCARTES. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 451, n. 5).

Els problemes d'una raó espontània

Això últim, que sembla una virtut, és també una font de problemes. La qüestió rau en el fet que la irreductibilitat mútua es dugui a terme entre dues esferes que, malgrat tot, necessiten ser commensurables. El que és bo de l'objecte d'una acció moral no pot ser deduït, no és conseqüència del coneixement teòric de l'objecte esmentat. Del coneixement «complet» de la cosa no hi surt la seva bondat o maldat. En això consisteix la irreductibilitat de les dues esferes. Ara, totes dues, la de la cosa en tant que és coneguda i la de la cosa en tant que és moralment bona (o dolenta), comparteixen unitat de mesura: la raó. Dit ràpidament: la racionalitat que es manifesta en cada una de les esferes és la mateixa racionalitat. Per què, doncs, no són integrables totes dues esferes en una de sola?

Si pensem la raó en sentit general, veiem que representa un ordre sistemàtic, una disposició jeràrquica de la totalitat regulada per una unitat. Kant mai no deixa d'imaginar el cosmos total a partir de la idea racionalista de la *omnimoda determinatio*⁴¹: totes les coses estan en el seu lloc en una forma única tancada, closa. Amb tot, està clar que Kant no presenta mai aquesta determinació omnímoda dogmàticament, sinó que apareix en la seva obra com un *desideratum*. Ara bé, l'ordre màxim ha d'incloure l'exposició detallada, arribant així a la major concreció possible, però inclosa sempre en una única totalitat, de la qual les coses concretes formen part. No és massa agosarat pensar que Kant veu la unitat racional en consonància amb la unitat que resulta d'un autor únic. I si, com a concessió a la manifestació plural de les coses, s'ha d'admetre que la peça musical la interpreten molts músics, que quedi clar que segueixen una partitura única i que són dirigits per un sol director.

Ja que hi som, aprofitem aquest exemple del concert per mostrar les peculiaritats del pensament kantianà. A partir d'ell, com podem explicar la dualitat de dominis legisladors en un sol territori? Pel fet d'existir dues partitures? No, de cap de les maneres. Pel fet, doncs, de la intervenció de dos directors? Tampoc, en absolut. Si d'alguna manera podem parlar de dualitat, en l'exemple, és observant que la determinació dels músics (inclòs el mateix director), dels seus instruments, de l'escenari, del públic, del dia i l'hora de la representació, no fa aparèixer mai la peça musical com a tal. Només pensant que la reunió d'aquests elements té una finalitat i que el que fa sonar cadascú és conforme a un fi, només així, repeteixo, té sentit parlar de música. Una de les característiques curioses de Kant és haver pensat que un ocell fa música perquè hi ha homes músics que componen peces musicals. Al contrari que Aristòtil, per exemple, que hauria de dir que J. S. Bach fa música perquè el canari canta⁴².

41. Segurament, la màxima eclosió d'aquesta precomprensió de Kant es donarà en el neokantisme de Natorp. La seva idea d'una lògica general és el compliment de l'exageració de la *omnimoda determinatio* fins a fer-la *principium individui*.

42. L'estudi de referència sobre aquest tema continua sent el de Hans Blumenberg: «Nachahmung der Natur». Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen». A *Studium Generale*, X, 1957, p. 266-283. Ara també accessible en castellà com a capítol II de *Las realidades en que vivimos*. (Barcelona: Paidós-ICE/UAB, 1999).

Però el domini de la moral és d'unes característiques sorprenents. Segons Kant, es pot jutjar la peça musical en qualitat de mera intenció, amb independència del fet que soni bé o, fins i tot, que soni. Què significa això? Que hi ha una realitat, una realitat objectiva d'un ordre no sensible, «suprasensible» diu Kant. La llibertat crea una realitat que té l'estatut de l'haver de ser; amb una racionalitat (conformitat amb la raó) tan garantida que és l'única que, quan la realitat sensible no li correspon (perquè no és com hauria de ser), està justificat dir que és pitjor per a la realitat sensible. L'objecte de la llibertat no queda afectat per la seva absència física. La pràctica moral és una acció que fa coses, però que no es mesura pel seu «èxit» efectiu, sinó que troba justificació en la seva adequació a l'imperatiu moral. De fet, segons Kant, la llei moral es mostra en la raó amb total independència del fet que es trobi o no algun exemple de la seva aplicació en l'experiència.

Per tant, tampoc no podem atribuir l'acció moral a causes sensibles. El motiu pel qual un home fa el que fa moralment no pertany (no pot pertànyer) a cap naturalesa que esdevingui un impuls irrefrenable o una inclinació que segueixi lleis físiques. L'imperatiu no obliga com «obliga» la llei de la gravetat. L'imperatiu significa *consciència* d'obligació. Per això, l'acció que resulta de seguir una màxima d'acord amb la llei moral es vista com un *deure*. L'home sap que fa el que li toca o que no ho fa. Però fer-ho efectivament o no no obeeix cap llei. En aquest sentit, la causa és la voluntat immediatament determinada per la raó. Quedi clar, però, que la raó no determina l'impuls, sinó que només determina la bondat o maldat de l'acció. L'impuls o motiu impulsor per actuar moralment prové, segons Kant, de la mateixa presència de la llei moral en nosaltres. Aquesta presència, sembla ser que produeix un «sentiment moral», un sentiment la causa del qual no és cap impressió sensible, sinó que es deriva únicament i exclusiva de la raó pura. Kant l'anomena «respecte». El respecte, doncs, no serveix per jutjar l'acció moral com a tal; tanmateix, és el motor per fer de la llei moral la màxima de les nostres accions.

La representació racional del respecte dóna lloc a un interès de la raó, provocat pel fet que la raó s'adona que la voluntat és moguda pel respecte justament perquè en el respecte se sent la presència de la raó mateixa. Com tot interès, l'interès de la raó és l'interès per ella mateixa, pel seu propi triomf, per la satisfacció de les seves exigències. En aquest sentit, no s'hauria de dir que l'interès de la raó en la moral és idèntic a l'interès de la raó que resulta del sentiment del sublim? Segur que sí; el mateix Kant ho diu i convida a reconèixer-ho⁴³. En tots dos casos, la raó es mostra poderosa, «violentant» la sensibilitat, perfilant els propis dominis. Però la raó té un problema.

43. Em refereixo especialment a la «Nota general a l'exposició dels judicis estètics reflexionants», després del § 29 de la *Crítica del Judici* (Ak., V). Aquí Kant diu que el sentiment del sublim requereix de l'ànim una disposició semblant a la disposició a la moralitat. Així mateix, declara que el bé moral, com a satisfactori intel·lectualment, no s'ha de representar com a bell, sinó com a sublim, per la qual cosa despertaria el sentiment del respecte, i no el de l'amor.

Si està clar que la raó és única, també està força clar que persisteixen dos dominis. En el de la llibertat, la raó mana *del tot*. En el de la naturalesa, la raó mana *amb restriccions*. Fins ara he utilitzat el mot *raó* amb una ambigüïtat calculada; perquè la cosa mateixa ens ofereix diferents sentits. Però no em consta que en el seu ús m'hagi confós. La raó en el sentit més ampli de racionalitat, té en Kant una presència plural, manifestada en les múltiples facultats de l'ànim. En especial, i pel que fa a les facultats intel·lectuals, cal destacar la diferència entre l'enteniment pròpiament dit (*Verstand*) i la raó en sentit estricte (*Vernunft*), com ja hem vist. Però és ben cert que la paraula *raó* pot comprendre la totalitat de les facultats de l'ànim humà en tant que són humanes, de l'home. I així la raó kantiana presenta una disposició jeràrquica de les seves «parts» que es pot trobar efectivament realitzada o no. Doncs bé, en el cas de la naturalesa, es pot dir que la raó no realitza efectivament en ella la seva disposició jeràrquica interna. Aquest subjecte, món *interior* però amb realitat *objectiva*, que resulta de la fortificació ontològica de la consciència feta per Descartes i de l'anul·lació, feta pel mateix Kant, del caràcter directiu de l'objecte exterior en la relació cognoscitiva, aquest subjecte, dic, no es dona totalment exposat en l'«exterior» natural. Però en canvi, en la llibertat, en la realització racional de la voluntat, el subjecte està exposat completament.

Ara, què passa amb aquesta exposició completa? Que només és completa pel que fa a la voluntat en tant que és mera voluntat. I aquest és el problema. La mera voluntat només pot tenir com a objecte la cosa en tant que és *volguda*. Per això, la llibertat és causa completa i suficient de l'objecte en tant que és *cosa volguda*, i prou. Però la cosa volguda no és necessàriament la cosa efectivament realitzada. Per què? D'entrada, qualsevol explicació ha de tenir en compte la revolució copernicana de Kant i, encara més, la «revolució» de Descartes. Per això, no és vàlid donar la culpa a les coses tal com són en elles mateixes, com si la resistència que oposessin al poder de la voluntat fos excessiva. En lloc de veure el problema com un «vull però no puc», faríem bé de veure'l com un «puc però no vull». El subjecte *sempre* es troba en estat de fer una cosa. El subjecte *és* aquest poder de realitzar, de produir realitat objectiva. Quant a la voluntat racionalment determinada, doncs, no hi pot haver distància entre plantejar-se una acció i fer-la⁴⁴. L'objecte de la llibertat, el bé o el mal, es troba exposat efectivament des del moment de la seva concepció. En aquest sentit, si les coses no surten com haurien de sortir, no és perquè hi hagi una causa externa a la voluntat, sinó que és perquè no ho vull.

En una obra de teatre representativa del segle XX, típica del meu país natal (Menorca), un pagès porta la seva muller a Barcelona perquè sigui intervinguda quirúrgicament. En ser requerit sobre el seu èxit, contesta: «L'operació bé. Ma dona és morta». A vegades, un fet no es pot trobar satisfactori per molt que s'adeqüi del tot al deure. Un fet, qualsevol cosa, no només és el que és en tant que és cosa *volguda*. També, i especialment, és el que és per ser cosa *cone-*

44. Per això podrà repetir Kant la fórmula «has de fer una cosa, llavors pots fer-la».

guda. Moderns tardans com som, és a dir, postcartesians i postkantians, no tenim cap manera de veure una identitat substancial entre la cosa volguda i la coneguda, com si fossin aspectes d'una sola cosa en si. Més aviat, estem obligats a veure la identitat per dalt, pel subjecte. El subjecte que vol i el subjecte que coneix és el mateix. Kant ho deixa ben clar quan diu que, tot i que la raó pràctica no s'ocupa dels objectes per conèixer-los, sinó per fer-los reals, l'objecte de la causalitat lliure és real també segons el coneixement que en tenim (o que en podem tenir). Això significa una cosa tan obvia com l'atribució dels efectes de la causalitat lliure a la realitat natural i no a la mera fantasia o deliri al·lucinatori. Si és així, què li passa al subjecte que en el seu màxim interès pur de la més pura raó no sembla coincidir amb l'interès interessat per l'existència de les coses? Pot ser feliç un subjecte que quan coneix el que vol es pot sentir molt disgustat? Estem obligats, com a homes, a considerar no racional el desig de ser feliç perquè la racionalitat és captiva de la voluntat de ser merament dignes? Té sentit la moralitat?

Reconec que hi ha un to capciós en la formulació d'aquestes preguntes, perquè Kant ja era conscient de les qüestions que hi estaven implicades, i bona part de les seves explicacions es pot considerar que tenen la intenció de donar-ne respostes. Però m'agrada interrogar així per fer veure que el kantisme juga a favor d'un tipus humà determinat. Sembla evident que, deixant de banda la indiferència, els temes suscitats per aquestes preguntes poden fer que l'interpel·lat se senti atret per les explicacions kantianes o, al contrari, que en senti aversió. No vull ara referir-me a la figura caracterial d'un prussià rigorista i pietista enfrontada a la d'un romà benèvol i descregut. Més aviat, m'interessa fer notar que el requeriment provocat per preguntes com les anteriors, apel·la al sentiment del qui es presta a considerar-les, igual que ho fa un judici estètic: fa que ens acompanyi el gust o el disgust, segons si trobem, en la forma de l'objecte, concordança o discordança amb la nostra finalitat subjectiva.

Al cap i a la fi, el reconeixement de la moralitat com a cim de la racionalitat humana, concorda amb els objectius d'un projecte molt concret: el de la teologia cristiana. Aquesta afirmació segurament, a més de ser agosarada, necessita explicacions prolixes. Però és clar que això ara no toca⁴⁵. Amb tot, no és en va considerar l'edificació kantiana en relació amb la seva adequació als interessos de la religió cristiana en les seves pretensions teològiques. Dit ràpidament, el cristianisme pretén comptar amb el mateix valor en veritat reconegut a la filosofia, i això sense deixar de ser religió. Una cosa així implica que la creença, que és l'estatut epistemològic de la doctrina religiosa, no estigui ni barallada amb la raó ni, encara menys, desautoritzada per aquesta; ja que el valor de la

45. Vegeu, però, Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS. «Fe y razón, juego en un escenario teológico». *Tres al cuarto*, 1. Segona època, 1996, p. 45-48. En aquest article explico, entre d'altres coses, com la dualitat fe / raó només adquireix sentit en el si del projecte teològic cristià, i que assumir aquesta dualitat significa, almenys, dues coses: la necessitat de deslligar la fe del camp de l'estètic i la necessitat, també, de separar la raó de la filosofia en tant que aquesta era un esdeveniment singular grec.

filosofia prové precisament de la racionalitat. La fe i la raó han de conviure, i això no perquè es tolerin mútuament, sinó perquè siguin internament coherents. Kant és el filòsof que millor aconsegueix mostrar un sistema en què la raó, en l'ús del seu desenvolupament jeràrquic ple (manant la raó en sentit estricte, com a facultat de la màxima racionalitat), troba el seu lloc, el seu sentit, en un projecte finalista de caire religions.

El qui millor ha denunciat aquest aspecte del kantisme és, sens dubte, Nietzsche. En un famós paràgraf de *L'Anticrist*, ho fa amb la seva contundència habitual. És tan significatiu, que no em resisteixo a reproduir-lo aquí.

¿D'on l'alegria que, en aparèixer Kant, va recórrer el món dels savis alemanys, compost en les seves tres quartes parts per fills de predicadors i de mestres, d'on el convenciment alemany, que encara avui segueix trobant ressò, que amb Kant comença un tomb cap a una cosa *millor*? L'instint de teòleg del savi alemany va endevinar quina cosa, d'ara en endavant, tornava a ser possible [...] Restava vertader un camí furtiu cap al vell ideal, el concepte «món *vertader*», el concepte de la moral com a *essència* del món (—els dos errors més dolents que hi ha!) eren ara de nou, gràcies a un escèpticisme d'una perspicàcia sorneguera, encara que no demostrables, tampoc ja *refutables*... La raó, el dret de la raó no arriba tan lluny... Hom havia fet de la realitat una «aparença»; hom havia fet, d'un món totalment *inventat*, el de les coses que són, la realitat... L'èxit de Kant és merament un èxit de teòlegs. (§ 10)

La capacitat de Nietzsche per fer aquestes anàlisis pot ser atribuïda a la finesa del seu olfacte —com sovint fa ell mateix—, però ens seria més útil comprendre que no és sinó Kant el qui fa possible que Nietzsche digui el que diu. Més enllà del que resulta obvi, val la pena d'entendre que Nietzsche li deu a Kant la seva visió d'una raó que fonamenta el món, d'un món que és la realitat objectiva d'un subjecte, d'un subjecte que és, en la seva màxima expressió, espontaneïtat creadora. Que Nietzsche no és kantianista, és evident. Tanmateix, el kantisme —fins i tot sense Kant— és la base sobre la qual Nietzsche aixeca la seva mirada sobre el conjunt de la filosofia. És ben clar que, per als estudiosos d'inquietuds erudites, la via per fer entenedora la relació entre Kant i Nietzsche passa per analitzar Schopenhauer, i en especial la seva noció de voluntat. Ara això tampoc no toca⁴⁶. Però que Kant sigui

46. Vegeu, tanmateix, Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS. «Nihilisme i acció». *Universitas*, 5, 1997, p. 29-31. En aquest article faig un assaig analític en què connecto l'acció amb el nihilisme, donant així una nova visió de la capacitat creadora de l'espontaneïtat, que té en el subjecte racional kantianista un dels seus exponents. Aquesta visió —penso jo— permet de comprendre millor el fil que uneix Kant i Nietzsche. Pot servir, també —sobretot si es llegeix entre línies—, per mesurar quant n'és d'important Nietzsche per a la meua interpretació de Kant. Malgrat tot, jo no m'atreveria a defensar que la meua posició sigui estrictament nietzscheana. Així mateix, cal observar, com em recorda periòdicament el professor Francisco Bengoechea, bon estudiós de Nietzsche, que l'autor del *Zaratustra* també és un lector assidu de Lange, un neokantista peculiar.

el rerefons de la comprensió vigent de la raó com a facultat, passa per poder considerar la postura de Nietzsche com una resposta a les preguntes esmentades més amunt, com ara: «Té sentit la moralitat?», i per admetre que només destaquen en un context kantianà.

Què vol dir, segons Kant, tenir raó

Val la pena de recordar, primer de tot, que tant l'enteniment com la raó en sentit estricte formen part d'una unitat sistemàtica —representada per la racionalitat o raó en general— que és, com a unitat, subjectiva; però que té una correspondència en l'objecte com a unitat de l'experiència. I així, unitat sistemàtica de la raó i unitat de l'experiència possible fan de pols subjectiu i objectiu, respectivament, de la relació general entre subjecte i objecte, que serveix d'esquelet de la comprensió moderna del coneixement. I és en aquest sentit que s'ha d'entendre el que he dit més amunt: que la unitat racional és un sistema bipolar en què l'home i el món apareixen vinculats com a parts d'un sol projecte. Però, juntament amb això, en segon lloc, la capacitat sistemàtica de la raó en sentit estricte, de la raó com a facultat de les idees, representacions que completen el coneixement apriorístic de la totalitat de les coses, troba una mostra sensible en el sentiment del sublim generat pel judici reflexionant. En el terreny productiu, aquesta «sensibilització» de la raó s'expressa en les idees estètiques, autèntica mostra de la creativitat del subjecte humà. I, en tercer lloc, s'ha de fer notar que, tot i que comparteixen territori, l'enteniment com a tal i la raó en sentit estricte posseeixen dominis diferents. Mentre que l'enteniment legisla determinant els objectes de coneixement, la raó legisla determinant de manera immediata la voluntat pel que fa a la realització d'objectes. Podem dir que les representacions de la raó guanyen realitat objectiva en l'esfera de la moral. Enteniment i raó en sentit estricte defineixen els àmbits respectius de naturalesa i llibertat. Són dues esferes irreductibles l'una a l'altra, però que dibueixen un sol escenari quan es tracta de la pràctica moral. En efecte, en l'ús pràctic de la raó, els fins proposats per les lleis de la llibertat s'han de poder realitzar en el món sensible de la naturalesa. És necessari, per tant, poder pensar la naturalesa de manera que tingui una finalitat coherent amb el fi final moral.

En Kant, la unificació de la racionalitat té lloc en el terreny pràctic. Només el fi final moral dóna coherència al sistema racional. Això significa que es reclama un món per a l'home en què el sistema de la raó humana pugui acomplir la seva finalitat. La voluntat obcecada de trobar que la naturalesa està disposada racionalment no és l'element més important en l'exigència de racionalitat determinada kantianament. La peça que clou la construcció racional és la «legitimitat» de la pretensió de trobar que la naturalesa està constituïda de manera adequada a la voluntat, a la facultat de desitjar. I aquesta «legitimitat» prové de la presència de la llei moral en el subjecte, perquè demostra la realitat de la llibertat, que és l'autèn-

tica clau de volta (*Schlußstein*) de l'edifici de la raó, inclosa l'especulativa⁴⁷.

Estem, per tant, en condicions d'afirmar que el sentit kantianista de «tenir raó», l'expressió que ens està servint de guia de les nostres indagacions, és el reconeixement de la consciència moral, de la presència de la llei moral en nosaltres. Per això, tenir raó equival al que Kant anomena «*das Faktum der Vernunft*», és a dir, l'admissió d'una mena de «principi pragmàtic» que accepta que hi ha raó. Encara que Kant ha semblat voler, en alguna ocasió⁴⁸, fer una demostració de la llibertat i, amb ella, de la moral, ha de quedar clar que no n'hi ha de fonamentació. La raó immediatament determinant de la voluntat no es deriva tampoc de l'apercepció pura, mena de llibertat intel·lectual que es limita a ser l'autoconsciència de l'espontaneïtat del subjecte cognoscent. Com arriba a dir el mateix Kant, «és impossible de comprendre la possibilitat del fonament originari»⁴⁹. El *Faktum*, lluny de ser un mer fet empíric, és una determinació de la voluntat que és inevitable (*unvermeidlich*, v. KpV, Ak., V, 55). En Kant, resumint, que l'home tingui raó vol dir reconèixer un *Faktum*, vol dir que s'admet que és inevitable una determinació racional *a priori* de la voluntat, de la facultat de desitjar. La llei així present en la raó és la llei moral, i el seu abast és únicament pràctic, tot i que dóna el dret a esperar que el món de la naturalesa sigui un camp adequat a les exigències de la llibertat.

El problema de la completesa del sistema

Hem vist que, en la línia de potenciar l'espontaneïtat (*Spontaneität*), Kant menysprea la sensibilitat enfront de l'intel·lecte, perquè veu en la sensibilitat més receptivitat i en l'intel·lecte, més espontaneïtat. Jo en això hi veig un cartesianisme conseqüent, ja que el subjecte cognoscent, creador de realitat objectiva, es caracteritza, en el fons, per la pura autoconsciència. Dit de forma agosarada, el subjecte modern tendeix a ser *causa sui*. Però, tant important com l'espontaneïtat és el caràcter sistemàtic de la creació del subjecte i, per tant, de la racionalitat com a tal. La raó, segons Kant, conforma un sistema, que afecta per igual la unitat del jo i l'ordre de la realitat objectiva. Mostrant el seu aspecte més racionalista, la filosofia kantiana donarà un nou sentit a la iden-

47. Així és reconegut pel mateix Kant en el pròleg de la KpV: «Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus [...]» (Ak., V, 3-4).

48. Vegeu, especialment, la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (Ak., IV, 452), on Kant exalta la raó per damunt de l'enteniment en atenció a la pura espontaneïtat, i acaba considerant que l'ésser racional ha de ser lliure, en tant que és una causalitat independent de la sensibilitat. La pretensió de fonamentar la llibertat pràctica en la llibertat, com a pura espontaneïtat, de la raó en sentit estricte, la trobem també en moltes reflexions. Vegeu, per exemple, la 4220 (Ak., XVII, 462-3) i la 4228 (Ak., XVII, 647). Vegeu també la 5521 (Ak., XVIII, 182-3).

49. Reflexió 4724 (Ak., XVII, 688). Vegeu també la reflexió 4725 (ibidem).

tificació entre *omnimoda determinatio* i *omnitudo realitatis*, que és la idea teològica.⁵⁰ Descartada en el terreny teoricoespeculatiu, serà admesa, en certa manera, en el terreny pràctic.

Que la raó cartesiana és *ratio determinativa*, suposo que ja ha quedat clar. També, per tant, ho és la kantiana. Però en Kant, l'autonomia de la raó a l'hora de determinar l'objecte està limitada per la necessitat de comptar amb una intuïció sensible, si és que volem parlar d'objecte *de coneixement*. En la mesura que, com hem vist, la facultat de la intuïció és la imaginació, només és cognoscible allò que és imaginable. L'objecte de coneixement ha de poder ser l'objecte de la imaginació. *En tant que és conegut*, doncs, l'objecte està completament determinat per la facultat imaginativa, que coincideix, en aquest sentit (com a facultat de l'esquematisme), amb la sensibilitat determinada de manera conceptual. Si la tríada «sensibilitat-imaginació-enteniment» completa la raó pel que fa al seu ús empíric, es pot dir que la raó determina completament l'objecte com a *cosa coneguda*.

Però la cosa en tant que és coneguda no exhauereix l'objecte; o, dit a la kantiana, l'objecte conegut no és la cosa en si. Això fa que la raó no determini completament la cosa en si. De fet, no la determina de cap manera. Aquest problema, més enllà d'interpretacions mítiques, preocupa la raó perquè deixa fora de la determinació racional bona part de la realitat, en particular, aquella que apareix com a contingent, però també deixa fora de la realitat les representacions més desitjades de la racionalitat humana. El drama d'aquesta situació és que la raó no pot completar el seu sistema. I això en un doble sentit: primer, que, malgrat el fet que tots els objectes de l'experiència estan subsumits en lleis universals i necessàries, productes de la determinació conceptual de les coses cognoscibles, les lleis empíriques poden aparèixer sense estar compreses en un sistema general de la raó; segon, que les idees de la raó, que són les màximes representacions de l'espontaneïtat i la sistematicitat racionals, no troben realitat objectiva.

La manca de determinació racional del que Kant anomena «matèria» de les representacions cognoscitives, fa que la completeness de la raó en el terreny de la naturalesa s'hagi de duu a terme a través del judici reflexionant i no del determinant. Encara que no en el judici estètic, sí en l'intel·lectual apareix una mena d'ordre orgànic, i no merament mecànic, quan reflexionem sobre la nostra manera de jutjar; i apareix com a condició a causa de la qual el judici pot comptar amb objectes que formen part d'un sistema. Si jutjar és subsumir particulars en universals, fins i tot allò de la cosa no determinat per l'enteniment, és a dir, l'aspecte contingent de l'objecte d'experiència, ha de sotmetre's a la racio-

50. Vegeu Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS, «Kant: L'única prova possible per a una demostració de l'existència de Déu». *Enrahonar*, 20, 1993, p. 57-67. Com a conclusió d'aquest article hi ha una breu consideració de l'*omnitudo realitatis* en la seva relació amb l'*ens realissimum*. En el terreny teòric, «en la *Crítica [de la raó pura]* és peça central la no identificació entre la idea d'una completa determinació de tota cosa (l'*omnitudo realitatis*) amb l'ideal d'una cosa en si mateixa totalment determinada (l'*ens realissimum*)».

nalitat en el seu conjunt. Això es fa a través del concepte de finalitat, que proveeix l'objecte d'una forma que permet que se'l jutgi de manera teleològica.

La fonamentació d'aquest judici teleològic es la següent: com que no es dóna la completa determinació racional dels objectes de la naturalesa, però, en tant que sí que estan determinats intel·lectualment, són la realitat objectiva d'un subjecte racional, i ja que la tríada «sensibilitat-imaginació-enteniment» forma part d'un ànim en què la raó en sentit estricte és la màxima expressió de racionalitat, la unitat sistemàtica d'aquesta racionalitat màxima ha de tenir alguna presència en els objectes, correlats del subjecte i determinats per la tríada esmentada, en tant que són objectes *de coneixement*. L'única presència admissible és la del sentit finalista d'allò que és merament empíric i, per tant, no determinat *a priori*. Els objectes empírics de la naturalesa són objectes en funció de la possibilitat que la raó els pugui jutjar com a subsumits en un ordre coherent amb l'ordre *a priori*. I això perquè els objectes de la naturalesa són objectes en tant que són determinats *a priori* per unes facultats de l'ànim que constitueixen un sistema unitari amb la facultat de la raó en sentit estricte, que és qui reclama de fet la unitat sistemàtica.

Molt diferent, però, a concedir a la realitat objectiva una racionalitat pròpia de les representacions de la raó en el seu grau màxim, és pretendre que les representacions pures de la raó en sentit estricte, productes, per tant, únicament de l'espontaneïtat del subjecte, tinguin realitat objectiva. No és el mateix conferir als objectes de la naturalesa un ordre ideal que fer de les idees uns objectes de la naturalesa, donables en l'experiència. Com sabem, Kant es va negar repetidament a això, a fer de les idees de la raó uns objectes de coneixement. Però acabem de veure que ho va admetre en l'esfera de la raó pràctica.

En la mesura que la moral és l'expressió de l'espontaneïtat del subjecte pur completament determinant, la moral representa la màxima complexesa del sistema de la raó. Mentre que el coneixement no permet d'exposar les idees de la raó, la moral sí que ho ha de permetre. La realitat objectiva de les idees, en la moral és perfectament assumible. El sistema queda, en certa mesura, clos.

Ara bé, la moral mateixa, com que no es pot fonamentar en cap mena de coneixement, no és *a priori* una esfera on *s'ha*gin de donar tots els plantejaments de la raó en sentit estricte. La consciència moral no és coneguda, només apareix com a inevitable, i no es pot identificar sense més amb l'autoconsciència teòrica. La seva condició d'inevitable fa que Kant l'anomeni «Faktum», i solament així es pot parlar del concepte de la llibertat com a posseïdora de realitat objectiva. Ara, pel fet que la raó pràctica i la raó especulativa són *la mateixa raó*, la condició d'inevitable de la llibertat en l'esfera moral serà vista en relació amb la idea especulativa corresponent. Kant mateix admet que en les idees de la raó es contempla que a una completa determinació racional li correspon un tot de la realitat objectiva, en tant que les idees representen el concepte de la totalitat de les condicions d'un condicional donat. Pel que sembla, doncs, aquesta exigència de la raó troba satisfacció en la pràctica moral, ja que, segons Kant, hi ha només tres maneres de representar-se racionalment la unitat absoluta de totes les condicions, en paral·lel a les tres formes del sil·logisme, aquestes

maneres les haurem de trobar tant en la raó pura especulativa com en la raó pura pràctica.

En efecte, Kant entén que les idees transcendents són tres: l'ànima, el món i Déu (v. KrV, B334 / A391). Es corresponen, respectivament, a les unitats absolutes representades pel jo-subjecte, la totalitat dels fenòmens i l'ésser de tots els éssers. Són les representacions de l'exigència racional de completar efectivament (en la sèrie ascendent) les cadenes dels sil·logismes categòrics, hipotètics i disjuntius, respectivament. En l'àmbit teòric, aquests conceptes purs de la raó confereixen la màxima unitat i amplitud als conceptes de l'enteniment, els únics que tenen realitat objectiva en l'esfera de l'experiència. Si únicament fan això, són usats de manera regulativa, per la qual cosa es pot dir que, en aquest sentit, la raó no produeix, sinó que merament ordena (KrV, B671 / A643). Quan la mateixa raó és pràctica, el seu ordenament és constitutiu, i per això aquestes unitats racionals han de tenir una presència «real». En un ordre que ja no és l'analític, sinó el sintètic, tornaran a sortir les idees, però ara com a *postulats*.

Troblem, doncs, un enllaç entre la raó pura especulativa i la raó pura pràctica, i aquesta última conserva la primacia en la relació. L'acceptació de la presència de la llei moral en nosaltres fa necessària la realitat objectiva de la llibertat. Per tal d'aconseguir la cloenda del sistema, la llibertat, com a determinació immediata de la voluntat per la raó, significa que la unitat absoluta del món té realitat objectiva en l'esfera pràctica, significa que la tendència a completar la sèrie ascendent del sil·logisme hipotètic s'acaba consumant. La llibertat és la solució pràctica a les antinòmies que surten del conflicte cosmològic de la raó amb si mateixa. Es dona realment la sèrie sencera de les condicions d'un condicionat. Hi ha una causa incausada.

Tenim, doncs, que la llibertat, com a idea pràctica, és un *postulat* per a la raó especulativa. Que la raó, que és única, no es contradigui admetent com a postulat la llibertat quan ha d'afirmar la causalitat no voluntària de les coses cognoscibles, Kant ho explica indicant que la causalitat per llibertat correspon al subjecte com a cosa en si, mentre que la causalitat física li correspon com a fenomen. Per molt que la cosa en si vulgui significar sovint la cosa independent del subjecte cognoscent, en el cas que ens ocupa, és clar que la cosa en si esmenta, més aviat, l'objecte intel·ligible. És a dir, a diferència del fenomen, la realitat del qual és lligada a la possibilitat de fer-li correspondre una intuïció empírica, la cosa en si no necessita cap intuïció per ser real, ja que la sola espontaneïtat és suficient per determinar-la completament en la seva existència. Només d'aquesta manera s'entén que la idea cosmològica sigui el postulat pràctic de la llibertat. Des de la doble perspectiva de l'espontaneïtat i el sistema, el subjecte creador de realitat objectiva és cosa en si com a realitat merament creadora.

La religió com a sentit últim de la raó kantiana

Però la llibertat com a *Faktum* reclama, en tant que és idea de la raó, la realització de les altres dues idees transcendents, això sí, en l'esfera pràctica. La

voluntat pura, segons Kant, en tant que està determinada immediatament per la raó, necessita les condicions per obeir-la. Com es diu a vegades, la moralitat, amb el deure que confereix als objectes de la llibertat, ha de disposar d'un escenari apropiat per als seus fins. El bé suprem que la moral es proposa d'aconseguir, no pot quedar irremeiablement a fora de les possibilitats del subjecte humà. Per això, la pregunta que feia més amunt, pel sentit de la moralitat, ha de tenir, en Kant, una resposta positiva. La raó completa el postulat de totes les seves idees.

D'una banda, com que l'adequació completa de la voluntat a la llei moral és santedat, i aquesta no es dona en el món sensible, és necessària, com a condició de realització de l'objecte de la llibertat, l'existència infinita de l'ésser racional, és a dir, la immortalitat de l'ànima humana, per completar, en un progrés infinit, l'adequació de la voluntat a la llei moral. És el subjecte últim que clou els sil·logismes categòrics. Allí on la raó especulativa feia paral·logismes, la raó pràctica fa real la immortalitat.

D'altra banda, amb la immortalitat de l'ànima està garantida la moralitat, però no la seva coincidència amb la felicitat. Com que la raó exigeix les condicions per a la seva realització efectiva: la consecució del bé suprem, i aquestes requereixen que la naturalesa concordi amb la finalitat de la raó que determina immediatament la voluntat, és necessari pràcticament un autor, per raó i voluntat, de la naturalesa, és a dir, Déu. L'existència de Déu és una necessitat moral. Representa la completesa de la sèrie dels sil·logismes disjuntius. És la realitat pràctica de l'ideal de la raó.

Kant mateix reconeix que les idees de la raó postulades pel seu ús pràctic, pel que fa al seu estatut epistemològic, són coses de fe (*res fidei*). En aquest sentit ho són el bé suprem —com a objecte de la llibertat—, l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima (v. KU, Ak., V, 468). L'esfera en la qual legisla completament la raó, l'esfera pràctica, és una mena de «supranatural» amb objectes que són coses de fe. Està separada de la vertadera naturalesa com la cosa en si està separada del fenomen. També val parlar, respectivament, de món suprasensible i món sensible, o de món intel·ligible i món sensible. Però ara voldria fer notar que l'esfera pràctica, com a àmbit de les coses de fe, és la manera de fer-li un món a la religió.

Quan es creu en la consciència moral, quan la presència de la llei moral en el subjecte racional és vista com un *Faktum*, llavors la llibertat, entesa com la voluntat determinada immediatament per la raó, guanya realitat objectiva també en la naturalesa. Això és així perquè el bé, com a objecte de la llibertat, és també un objecte de coneixement, encara que en tant que és objecte de coneixement no és un bé ni un mal, sinó que ho és només en tant que és objecte de la voluntat racionalment determinada. L'efecte possible de la llibertat és un efecte en la naturalesa.

Per aquest motiu, Kant dirà que la idea de la llibertat és l'únic concepte suprasensible que demostra la seva realitat objectiva en la naturalesa (V. KU, § 91; Ak., V, 473). Ara bé, a través d'ella, i només a través d'ella, les altres dues idees de la raó disposaran d'un enllaç amb la naturalesa, mitjançant el qual es

coneixen en sentit moral, com a postulats. I les tres idees juntes, determinant el suprasensible, dins i fora de nosaltres, s'enllacen formant una *religió*.

La racionalitat kantiana, amb la moralitat com la seva màxima expressió, es realitza en la religió. Com hem vist, la moralitat és cosa de fe, i la llibertat és un postulat de la raó pràctica, inevitable, certament, quan hi ha consciència moral, és a dir, quan hi ha una constatació de la presència de la llei moral en el subjecte racional, i alhora aquesta presència és vista com la determinació immediata de la voluntat per part de la raó. Però la vida moral «pura», que al cap i a la fi seria la vida d'un subjecte suprasensible, apareix necessàriament relacionada amb la vida sensible, perquè la raó pura és també especulativa, és a dir, referida a la naturalesa. Dit d'una altra manera, la vida moral, com a vida pràctica, s'ha de realitzar en el món sensible de la naturalesa, la qual cosa fa que es reclami el lligam pràctic de les tres idees de la raó, o sia, la religió. Aquest reclam és un reclam racional, ja que l'única cosa que demana és que la moralitat no sigui absurda, és a dir, que no sigui irracional, que tingui *sentit* com a finalitat, com a acció que tendeix a la realització del bé suprem sobre la terra. Només la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu atorguen racionalitat al projecte d'aquesta realització.

Per què Kant anomena «religió» l'enllaç dels tres postulats de la raó pràctica? Perquè el cristianisme és *la* religió, i és clar que el lloc on s'enllacen les tres idees de la raó és en la doctrina cristiana. Diu Kant: «La doctrina del cristianisme, encara que no se la consideri com a doctrina religiosa, dóna en aquest punt un concepte del bé suprem (el regne de Déu) que és l'únic que satisfà l'exigència més estricta de la raó pràctica» (KpV, Ak., V, 127-8). En quin sentit es pot dir que el regne de Déu satisfà millor que qualsevol altra cosa l'exigència de racionalitat? La resposta ha de tenir en compte que, tot i ser d'ordre suprasensible, el regne de Déu és un regne *en la terra*. Només així apareix com a garantia única d'una correspondència entre l'obligació moral i la necessitat física. Com que la llei moral no promet la felicitat i, en canvi, la perspectiva racional veu això com un defecte, satisfà més la raó un esforç moral recompensat, que és precisament allò que el regne de Déu garantiria, que no pas un esforç moral va. És a dir, amb una ànima immortal que permet que l'ésser racional es dediqui completament a l'observança de la llei moral, i amb Déu que és creador moral del món, la naturalesa i la moralitat arriben a una harmonia.

No hem d'oblidar mai que la raó pràctica és raó en virtut de ser *també* raó especulativa. La puresa de la pràctica és únicament una llei que determina el seu objecte, igual que la puresa de l'especulació. Però, mentre que totes dues «pureses» pertanyen a esferes diferents, quan deixen de ser pures ho deixen pel mateix motiu: per ser empíriques. Això fa que Kant concebi ja el motor de la moralitat com a no pur, com a «contaminat»; perquè si un fet moral és un deure per una finalitat rigorosament pura (la de la raó pràctica determinant immediatament la voluntat en el seu objecte), és una cosa realitzada pel fet de tenir també una causa sensible.

Kant diu que hi ha dos motius impulsors de l'acció lliure: el de la disposició moral i el de l'amor propi, que és sensible. Per la qual cosa, no per influèn-

cies externes de la sensibilitat, sinó per ser dos els motius impulsors del fet moral, és possible que la llei moral sigui obeïda de forma espúria. És com si se seguís la lletra però no l'esperit de la llei. El resultat serà conforme a la llei moral, però no bo, perquè no derivarà estrictament d'aquesta en tant que és llei *pura*. La presència en el subjecte racional d'aquesta dualitat de motivacions és anomenada per Kant «mal radical», i serveix per explicar com l'home pot ser responsable de l'ús dolent de la seva llibertat sense que ho sigui el seu creador⁵¹.

La religió (cristiana) a tot això hi posa remei. Si la sola moralitat no ens permet d'esperar racionalment la realització del bé suprem que, en canvi, ella mateixa fa que sigui un deure posar-lo com a fi dels nostres esforços, la fe en el regne de Déu, per contra, sí que ens ho permet. En el fons, la religió fa que puguem esperar que la raó pràctica tingui èxit. Ja hem vist més amunt que Kant, a diferència d'Aristòtil, no concep que l'ètica sigui una manera de saber què hem de fer per ser feliços, sinó com hem de ser *dignes* de la felicitat. Ara entenem que la dignitat només té sentit en la religió, que dona l'esperança de la felicitat del digne. Sense aquesta esperança, la dignitat és un mer gest inútil. Només la religió fa que la moralitat no sigui absurda.

Kant, doncs, entén que l'exigència de racionalitat es tradueix en la consciència de la moralitat, i que el cristianisme apareix com a dotador de sentit d'aquesta exigència. Jo defenso —i és la tesi principal de la part central d'aquest article— que la nostra manera d'exigir racionalitat és kantiana. Ara que hem vist com es concreta la posició del mateix Kant al respecte, significa que, tot plegat, estic afirmant que avui la màxima racionalitat és garantida pel cristianisme i que la moralitat n'és la seva màxima expressió? D'entrada, no; però en un cert sentit, sí. No perquè la moral rigorista i l'esperit religiós difícilment s'admeten com a divisa de la situació contemporània. Sí perquè en la mesura que defenso que l'exigència de racionalitat és ara com era en Kant, el fet que en Kant signifiqui la preeminència d'un esperit religiós, d'alguna manera aquest esperit ha d'estar present també avui.

Admeto que la religiositat ha anat perdent valor al llarg dels segles XIX i XX. Dit vagament, la secularització no ha fet més que progressar, si més no en el terreny de la determinació de la racionalitat. Tot i això, amb l'exigència de racionalitat, el kantisme continua present almenys en un sentit: així com en Kant l'exigència de racionalitat es caracteritza pel fet de reclamar un món per a l'home en què el sistema de la raó humana pugui acomplir la seva finalitat, així igual en nosaltres. «Tenir raó» en tant que significa posseir la facultat racional, vol dir ara, com en Kant, que som subjectes que disposem

51. Tots aquests temes són tractats per Kant en *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Ak., VI, 1-202). Hi queda totalment mostrada la «racionalitat» de la religió cristiana, no perquè la religió s'hagi reduït a filosofia, sinó perquè la filosofia veu el seu màxim objectiu en la religió cristiana. Tampoc no s'ha de veure-hi una reducció racionalista del cristianisme, cosa totalment absurda. La irreductibilitat de la religió a filosofia queda absolutament garantida.

d'un principi autònom que fonamenta l'ordre intel·ligible, i que aquest ordre intel·ligible és exigible en les causes transitives del món. En definitiva, es tracta d'adonar-nos que formem part del paradigma modern, del model de racionalitat cartesiano-kantià, que es basa en la consideració d'un subjecte que posseeix capacitat per crear realitat objectiva i per al qual el món és un mer projecte de la seva espontaneïtat.

Tanta consciència de moderns ha de ser a la vegada una consciència de no ser antics, i no per elecció, sinó per impossibilitat de ser-ne. Segurament, un dels trets més importants de la reivindicació, avui, de la raó humana en el món és que ja no podem fer-la a la grega. Ja és inevitable fer, de l'objectivitat, una projecció subjectiva, i exigir, per tant, que les coses siguin com han de ser.

IV

Nietzsche escriu, en la primera part d'*Humà massa humà II*, l'aforisme següent, intitulat «De temps en temps»:

Ell va seure a la porta de la ciutat i li va dir a un dels que hi passaven que aquella era la porta de la ciutat. Aquest va respondre que allò era veritat, però que no se'n pot tenir gaire de raó quan es vol obtenir gratitud a canvi. Oh!, va contestar ell, jo no vull cap gratitud; però de temps en temps sí que és més grat, no només tenir la raó, sinó també que a un li sigui concedida la raó. (§ 297)

La raó com allò que tothom voldria per a si, la raó com a cosa disputada i la concessió de la qual és un triomf per a la voluntat que la vol, és a dir, per a tota voluntat; així ens va aparèixer en començar aquest article i així ens apareix ara, després d'haver vist què significa kantianament estar dotat de raó. Perquè la quaterna en què es manifesta la raó té un dels seus elements situat més a la vista que els altres i, per tant, més fàcil de ser reconegut. «Tenir raó», com «encertar amb la veritat», és la manera més habitual d'entendre aquella expressió, ja que la correcció n'és el significat més evident. Si la racionalitat de Kant és la moralitat inscrita en la religió cristiana, també i a la vegada entenem que Kant vol tenir raó quan afirma que la moralitat és la màxima qualitat racional. Quina raó vol tenir? No només la que prové de dir el que és correcte i adequat, sinó la que és acceptada pels altres, i no com a mera aquiescència, sinó com a concessió explícita. «Tens raó» com a cloenda d'una discussió, com a veu que mostra el vençut, és el triomf que tota voluntat disputadora vol per a si.

La raó erística

Schopenhauer té un escrit pòstum al qual ell mateix es referia com *Eristische Dialektik* i que avui és conegut més aviat pel subtítol de *L'art de tenir raó*. Això últim, en alemany es diu *Die Kunst, Recht zu behalten*. L'expressió *Recht zu behalten* és la mateixa que fa servir Nietzsche en l'aforisme tot just citat i que,

en certa manera, contraposa a *Recht haben*. Resulta curiós comprovar les solucions adoptades per les traduccions a diversos idiomes del text de Schopenhauer⁵². Així, la francesa opta per dir *L'art d'avoir toujours raison*, mentre que la italiana es mostra molt intel·ligent quan fa *L'arte di ottenere ragione*. L'anglesa, en canvi, no es mulla; tradueix *The art of controversy*; però podria haver fet servir l'expressió *to be proven right*, i donaria algun sentit en contraposar-se a *to be right*, que és la traducció de *Recht haben*. En definitiva, es tracta de comptar amb la raó provada que, en l'àmbit dialèctic, és la raó concedida, atorgada.

L'erística ens mostra que, juntament a un ús, hi ha un abús del raonament, que té com a interès únicament la concessió mateixa de la raó, fins i tot a costa de no tenir-ne de raó. La vull encara que no sigui meva. De fet, com diu Nietzsche, de temps en temps, això és el que més gratifica. En la controvèrsia, doncs, no es tracta de tenir objectivament la raó, sinó d'aconseguir que el poder propi sigui reconegut. És, d'una banda, la constatació que la posició solipsista no satisfà suficientment els interessos racionals, perquè la raó obtinguda ha de mostrar-se alhora com a obtinguda, és a dir, com a reflectida en els altres. Però, de l'altra, és també la constatació de la separació entre un procediment de tenir raó «objectiu» i un altre de «subjectiu». Per tant, es reconeix la possibilitat d'un tenir raó espuri, no autèntic; només subjectiu i no objectiu.

La raó que és una entre d'altres, la raó que resumeix les moltes raons adduïdes en una controvèrsia, ja des del començament és una raó sospitosa i sovint contraposada a la raó en singular. En grec antic, per exemple, el plural de *lógos* (*lógoi*) normalment es corresponia a la parla sense contingut, a la xerrameca. De manera més suau, però, volia dir les opinions particulars dels mortals. Així apareix en un testimoni primerenc: en el fragment 108 d'Heràclit; apuntant, doncs, cap a la contraposició entre *lógoi* i *lógos*. Podem dir que la filosofia presocràtica viu d'aquesta contraposició. En els dos màxims representants d'aquella època, Heràclit i Parmènides, la contraposició és bàsica per distingir el camí de la veritat del camí de l'opinió⁵³. Plató i Aristòtil, en canvi, entenen que el camí de la veritat disposa ja d'una pluralitat, per la qual cosa els *lógoi* no es contraposen necessàriament a *lógos*, sinó que expressen una pluralitat interna a la raó mateixa.

La unitat de raó i veritat, requisit indispensable per iniciar-se la filosofia, entra en crisi en el segle v aC. No és aquest el lloc per aprofundir en la naturalesa de la crisi esmentada. Solament m'interessa poder destacar que el divorci entre les raons d'un raonament i la veritat té un origen remot. Si els grans presocràtics proposaven el camí de la raó per descobrir la veritat i defugir la xerrameca de les moltes raons, després del moviment sofístic, Plató i Aristòtil no en tindran prou d'això. Aquests dos filòsofs clàssics grecs seran tan anti-

52. Vegeu-ne les referències en l'edició castellana de Luis Fernando Moreno Claros: A. SCHOPENHAUER. *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. (Madrid: Trotta, 1997, p. 29). Inclou també la versió en polonès!

53. Vegeu Heràclit, B108 i també el B2 D-K; Parmènides, B6 i B7 D-K.

presocràtics com antisofistes; contra aquests per convicció, contra aquells per incomprensió⁵⁴. Cap dels dos ja no es podrà limitar a assenyalar, quan vulgui esmentar la veritat, la via del *lógos*. La veritat requereix no només esforç, com ha requerit sempre, sinó també disciplina. Pel camí del *lógos* es pot caminar malament. Fer-ho bé significa correcció, i aquesta correcció, a banda de com ha de ser obtinguda, és l'única via de la veritat⁵⁵. De fet, es pot dir amb totes les lletres que la veritat és *correcció*.

Convé destacar que Aristòtil, l'últim dels clàssics, elabora una lògica com a filtre de correcció, que es prestarà a ser denominada posteriorment *órganon*, és a dir, 'instrument'. Aquest instrument permet la tria de l'erística, la sofística i fins i tot de la dialèctica. Vull cridar l'atenció sobre el fet que la possibilitat d'una tria instrumental implica, en certa manera, una concepció instrumental de la raó mateixa. Dit clarament: la raó i la veritat no es troben necessàriament en un sol camí, la raó i la veritat són separables. Com una fatalitat, la raó esdevindrà mitjà d'accés a la veritat. Això vol dir que la raó tendeix a ser merament mitjà; però també vol dir que deixarà de veure's com a forçós que el camí de la raó sigui l'únic camí d'accés a la veritat. De vies, n'hi podrà haver d'altres.

Si abans la raó —per equivalència— sempre desvelava la cosa, ara també la pot amagar. La raó erística és com la incommensurabilitat de la diagonal d'un paral·lelogram: un descobriment que relativitza la relació entre la raó i la veritat de la cosa. L'error racional o lògic no és com l'error sensible, que és una equivocació d'interpretació, sinó que és la demostració del fet que hi ha una relació, que també separa, entre la veritat i la interpretació. Històricament, el sofista Protàgoras és l'autor que més clarament representa la posició relativista. Segons les notícies que d'ell dona Diògenes Laerci (IX, 50-56), hauria defensat, almenys, la tesi «antilògica» («sobre qualsevol cosa hi ha dos raonaments oposats entre si») i la de l'«homomensura» («de totes les coses n'és mesura l'home»)⁵⁶. En la sofística, doncs, es mostraria que el camí del *lógos* no és equivalent al de la veritat i que, a més a més, la veritat depèn de com es camina pel camí, és a dir, la veritat és relativa a qui fa ús del *lógos*, que no és cap més que l'home en general.

A part d'altres temes que hi estan associats, és clar que Protàgoras d'Abdera va ser el màxim enemic per a Plató i també per a Aristòtil. Si alguna cosa van fer aquests dos grans filòsofs clàssics és condemnar, fins al punt de fer-lo gairebé desaparèixer, el relativisme. Contra la tesi de l'«homomensura», van pro-

54. L'atac d'Aristòtil per incomprensió contra l'heraclitisme, l'hem tractat el professor Jaume Casals i jo mateix en la nostra ponència «Camino arriba, camino abajo: de Aristóteles a Heráclito. Las bases ontológicas de la física aristotélica al hilo de la refutación de las aporías presocráticas». *Ontology studies. Cuadernos de ontología*, 1, 2000, p. 325-335. La nostra tesi defensa que l'abisme que s'obre entre els presocràtics (en particular, Heràclit) i Aristòtil és donat per una diferència en la percepció del temps.

55. Vegeu M. HEIDEGGER. «Platons Lehre von der Wahrheit». A *Gesammelte Ausgabe*, vol. 9. *Wegmarken* (Frankfurt: V. Klostermann, 1976, p. 203-238).

56. Per als textos, comentaris i informacions erudites, vegeu José SOLANO DUESO (ed.). *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas* (Madrid: Akal, 1996). Moltes de les idees que exposo aquí han trobat inspiració en aquest llibre.

posar la qualificació del saber, és a dir, que no tot home és igual, perquè n'hi ha d'ignorants i n'hi ha d'experts, en funció del saber que posseeixen. Aquest últim punt, per cert, fa que la tesi de l'«homomensura» no es pugui confondre amb la defensa d'una referència subjectiva de la veritat. Mai no hem d'oblidar que els grecs antics formen part del que més amunt he anomenat «paradigma antic». A Grècia, no hi ha subjecte per fer possible una subjectivitat com a característica del que és interior i propi, d'accés privilegiat per al jo autoconscient. Fixem-nos bé que la «figura» que Plató i Aristòtil oposen a l'«home mesura de tot» de Protàgoras és l'home desigualment dotat de capacitat de coneixement. No hi ha, doncs, una contraposició entre subjectiu i objectiu, sinó entre una competència general —que implica una veritat com a convenció— i una competència exclusiva —que implica una veritat per naturalesa. Segons Protàgoras, la veritat seria relativa a qui té el *lógos* com a facultat, i prou, mentre que per a Plató i Aristòtil la veritat és relativa al *lógos correcte* de qui la sap o coneix.

D'altra banda, les antilogies són combatudes des de la convicció que no hi ha *lógoi* dobles sobre qualsevol cosa si no és perquè el raonament —almenys un d'aquests— és incorrecte. En això, Plató i Aristòtil no representaran el mateix paper. Plató marca una posició extrema. L'art o tècnica que té el *lógos* com a tema és totalment impossible. En el *Fedre*, Plató fa dir a Sòcrates: «si no es compten les naturaleses dels oients i no es divideixen les coses segons les espècies i no es pot comprendre amb una idea cada cosa en una unitat, mai no serà ningú un tècnic dels raonaments» (273d-e). Aristòtil, en canvi, acaba admetent una tècnica d'aquesta mena, que no és cap més que la *retòrica*. En l'escrit homònim, la defineix així: «Sigui retòrica la facultat de teoritzar per a cada cas el que és acceptable per persuadir» (1355b 25-26). Segurament, la diferència entre Plató i Aristòtil prové del fet que aquest últim disposa d'una forma per triar el raonament bo, el correcte; mentre que Plató no ha desenvolupat cap lògica, cap mena de tècnica per resoldre raonaments. En el terreny pràctic, aquesta mateixa diferència queda reflectida en el rebuig aristotèlic a l'intel·lectualisme platònic. Més amunt ho hem vist. Si l'home mesura de Plató és el qui veu la idea de bé, el d'Aristòtil és l'home prudent.

La retòrica

En general, es pot dir que la retòrica es presenta com l'art (*téchnē*) de la paraula (*lógos*) que procura la persuasió (*tò peíthein*) sobre la versemblança (*tò eikós*). L'estratègia de Plató a l'hora d'atacar-la se centra a mostrar el lligam necessari que hi ha entre persuasió i versemblança, fent veure que aquella només pot procedir d'aquesta, i a la vegada en contraposar la versemblança a la veritat, amb la qual cosa la persuasió es fa dependre de la no veritat (*Fedre* 260a). A més a més, com que una art de debò és ciència i la ciència només ho és de la veritat, el fet de lligar la persuasió a la versemblança = no veritat fa pràcticament impossible l'art retòrica. El personatge Sòcrates cita un espartà per reblar la conclusió: «Una art autèntica (*étymos*) del raonament (*légein*) que no estigui lligada a la veritat no existeix ni arribarà a existir mai» (260e).

La posició de Plató és complicada, perquè, al capdavant, no pot negar que la veritat persuadeix. El coneixement de la veritat obliga no només a l'assen-timent, sinó també a l'acció quan el que es coneix és el bé. Com, doncs, es pot sostenir que la persuasió retòrica només pot provenir de la versemblança i no de la veritat? La clau està a entendre que per a Plató l'art de la paraula retòrica és una art universal, que versa de manera pretesa sobre totes les coses. L'ampliació de l'art de la retòrica és una qüestió objecte de controvèrsia constant en els diàlegs platònics. Aquí, en el *Fedre*, aquesta ampliació és molt clara, fins a incloure-hi segurament Zenó, el de les apories⁵⁷. Solament en aquest sentit, reconeixent que el retòric només faria art —és a dir, es relacionaria amb la veritat— sabent totes les coses, es mostra la condició d'una art vertadera de la paraula com una tasca impossible.

L'única art possible del raonament és la dialèctica. No la pretensió de saber-ho tot de tot, sinó la ciència de dividir i unir d'acord amb la naturalesa de les coses, com el bon carnisser fa en trinxar la carn. A part del que pugui ser aquesta dialèctica platònica en les seves determinacions pròpies, està clar que, en la mesura que es contraposa a la retòrica, és una art que, en lloc de lligar-se a les capacitats d'un home, es lliga a la veritat de les coses, en relació amb les quals el *lógos* humà és un mer dipositari de la seva llavor eterna. Potser és bo recordar ara un dels passatges més impressionants del *Fedre*, que de bon segur ha de ser llegit en aquest context.

I és que és així, estimat Fedre. Però em sembla que una dedicació molt més noble a aquestes coses s'esdevé sempre que, tot usant l'art dialèctica i prenent l'ànima adequada, s'hi planten i s'hi sembren amb ciència paraules capaces de servir-se a elles mateixes i de socórrer el sembrador, i no estèrils, sinó portadors d'una llavor d'on surten altres paraules que, engendrant-se en altres caràcters, són capaces de fornir aquesta llavor sempre immortal i fan a qui la porta tan feliç com li és possible a un home ser-ho. (276e-277a)⁵⁸

En la retòrica, però, a diferència de la dialèctica, les passions hi troben cabuda. Plató considera que en la retòrica sofística la raó apareix supeditada als interessos afectius, perquè els sentiments acaben sent la guia per a la conclusió dels raonaments. En el capítol VII del llibre VI del diàleg *La república* apareix un símil sense res desaprofitable per il·lustrar la labor sofística. El diu el personatge Sòcrates:

És com si en la criança d'una bèstia grossa i robusta algú li esbrinés les còleres i les passions, per on cal acostar-se-li i per on es pot tocar, i quan s'enrabia més o quan s'amaneix més, i les causes d'això i les veus que en cada ocasió normalment fa, i aquelles que quan les sent d'un altre es calma o s'enfureix, i quan li hagués après bé totes aquestes reaccions pel pas del temps i per haver

57. Si és que és Zenó a qui es fa referència com «el Palamedes d'Elea» (261d).

58. Traducció de Jaume Casals. Vegeu Jaume CASALS. *El pou de la paraula. Una història de la saviesa grega* (Barcelona: Edicions 62, 1996, p. 42-43).

conviscut amb la bèstia, ho anomenés «saviesa» i n'establís una tècnica i es dedicués a l'ensenyament, quan en veritat no sap res d'aquests parers i passions, si són bells o lleigs, o bons o dolents, o justos o injustos, però a tot això hi apliquéu denominacions segons els parers de la gran bèstia, i això, ho anomena «bo» perquè plau a la bèstia, allò, «dolent» perquè la bèstia ho avorreix, però de res en absolut no es poguéu donar cap altra raó que no fos que el que és forçós ho anomena «just i bell», per separades i allunyades que estiguin la naturalesa del forçós i del bell, que ni ell no ha contemplat mai ni podria ensenyar a un altre. (493a-c)

De poques maneres pot quedar tan clar com amb aquest símil que la falsa saviesa es basa a conformar-se als dictats de les passions de la multitud, com si hom volgués apropar-se a la veritat a través de les «enquestes d'opinió». Els sofistes representen l'opinió de la massa; són l'exemple de quan la raó, en lloc de buscar la veritat i mirar de fer-se amb ella mitjançant els recursos que li són propis, apel·la, davant la necessitat de trobar la veritat de les coses, a la veu de l'instint, és a dir, a les exigències de la mera supervivència.

En aquest sentit, és significatiu que la *Retòrica* d'Aristòtil sigui, en una part important, una fenomenologia dels afectes. Cal notar, però, que Aristòtil comença per descartar que les emocions puguin ser l'objectiu de cap art, ja que en la retòrica l'única cosa que és pròpia de l'art són els entimemes, és a dir, els raonaments retòrics (v. 1354a 13-27). Amb tot, més endavant, en el llibre II, Aristòtil assumeix com a tasca de la retòrica procurar en l'oient una disposició d'ànim adequada a la persuasió. El deixeble semblaria trair el mestre, però no ho fa. Aristòtil es limita a acceptar una particularització de la retòrica. Lluny de combregar amb l'afirmació platònica de presentar la retòrica com a ciència que pretén ser d'abast absolut, Aristòtil entendre que té sentit en l'àmbit restringit de la deliberació i el judici. Fixem-nos-hi, perquè la restricció aristotèlica es correspon amb el rebuig de les tesis intel·lectualistes. Aristòtil accepta un àmbit de validesa restringit per a la retòrica en la mesura que és el mateix àmbit en el qual admet un valor en veritat per a la versemblança. No és, doncs, un rebuig de la concepció platònica de l'*episteme*, sinó un rebuig de la hipostatització platònica del bé. L'àmbit pràctic és un àmbit adequat a les pretensions de la retòrica i només en ell té sentit i legitimitat una teoria de les afeccions. Aristòtil no admet un home en general com a mesura de totes les coses, però tampoc no és partidari de l'home expert de Plató. La seva proposta és l'home prudent, l'home del terme mitjà; només, això sí, en allò de la qual cosa no hi pugui haver ciència estricta.

Pel que fa a la retòrica d'Aristòtil, per tant, en lloc de ser una traïció al seu mestre, que no l'admetia, o, en el mateix sentit, una concessió a la sofística, és, en canvi, la derrota definitiva d'aquells que com Protàgoras buscaven en l'art del *lógos* la prova de la relativitat de la veritat. Aristòtil no fa més que dur a terme la intenció platònica d'anul·lar la sofística; i ho fa atacant el *Faktum* des del qual tota sofística parteix: els *dissoi lògoi*, és a dir, els dobles raonaments que es poden sostenir de forma contradictòria sobre qualsevol cosa.

La domesticació de la retòrica es fa situant-la en paral·lel a la dialèctica. D'entrada, s'admet que només els procediments de la dialèctica i de la retòrica inclouen els dobles raonaments, i de seguida s'afegeix que aquesta característica no obliga a identificar els oposats (com es conclouria a partir de la unicitat del *lógos*), sinó que s'han de distingir els raonaments bons dels dolents: quin és el sil·logisme bo, en el cas de la dialèctica, o l'entimema millor, en el cas de la retòrica. Es tracta, doncs, d'establir un criteri de correcció del raonament: una lògica.

Dit ràpidament, el procediment que fa servir Aristòtil consisteix a prendre de l'oponent, el sofista, la distinció entre la versemblança en sentit absolut i la versemblança en sentit relatiu, i un cop fet això mostrar que la sofística confon l'un amb l'altre, confusió que seria la base de l'entimema fals o aparent. Aristòtil conclou: «D'aquí ve que els homes, amb raó (*dikaîōs*), es van indignar amb la comesa de Protàgoras, ja que és falsa i una versemblança no vertadera, sinó aparent, i no es dona en cap art, sinó en la retòrica i l'erística» (1402a 24-28). No cal dir que el procediment usat per Aristòtil contra el relativisme de Protàgoras s'assembla molt al que farà servir contra Zenó a la *Física*⁵⁹.

Un postkantisme retòric?

Ara convé recordar la citació de Severino amb què he començat aquest article, perquè s'hi proclama l'esdeveniment de la retòrica com a resultat del fracàs de la gran aventura filosòfica. La pretensió de posseir una veritat incontrovertible i immodificable, la mateixa pretensió de Plató i Aristòtil, s'ha mostrat impossible de practicar. En la cultura contemporània, la validesa d'una finalitat és únicament pragmàtica i, per tant, la seva racionalitat, la seva conformitat amb un fi vàlid, és assumpte únicament de la retòrica. En la mesura que jo he acceptat d'entrada que aquesta descripció feia justícia al problema que hi ha darrere la qüestió sobre la raó en l'anomenat «gir estètic» de la filosofia, i tenint en compte que he defensat al llarg d'aquestes pàgines una filiació kantiana d'aquesta problemàtica, tot això voldrà dir que mantinc que el postkantisme rescata de nou la retòrica?

Certament, tot fa com si després de Kant la retòrica s'alliberés de la condemna platonicoaristotèlica, com si el relativisme tornés a aparèixer en la seva màxima esplendor, perquè els *dissoi λόγοι* tornarien a ser evidents com a prova del caràcter convencional i no natural de la veritat. Ja és conegut que la filosofia d'Emanuele Severino, l'autor del passatge citat, està dedicada bàsicament a denunciar la progressiva destrucció dels immutables, destrucció en què consisteix l'Occident mateix, però també a fer veure com aquesta destrucció és el revers d'una moneda en la qual l'anvers és la construcció dels immutables

59. Vegeu Jaume CASALS; Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS. «Camino arriba, camino abajo: de Aristóteles a Heráclito. Las bases ontológicas de la física aristotélica al hilo de la refutación de las aporías presocráticas». *Ontology Studies. Cuadernos de ontología*, 1, 2000, p. 325-335.

mateixos. Més enllà, però, del que pugui dir la filosofia severiniana, la irrupció descarada de la retòrica ens ha de fer pensar en quina mesura depèn de la situació de les coses tal com ens va ser llegada pel kantisme. I en aquest sentit trobo molt més il·lustratiu considerar la postura expressada per Hans Blumenberg.

Aquest autor defensa contemporàniament la retòrica perquè és la forma de la racionalitat més adequada a la realitat de les coses. Quina és aquesta realitat? Es pot resumir en una asserció: l'evidència no està disponible. Segons Blumenberg, l'home és un ésser biològicament mancat, perquè no disposa d'estructures per adaptar-se i regular-se en funció del medi. Si ha de ser considerat com un animal, s'ha de dir que és un animal deficient. Només si ho entenem com a expressió d'aquesta deficiència, es pot dir que l'home és un animal racional; però no perquè la raó-llenguatge sigui una marca específica humana. El que és característic de l'home és haver de recórrer a l'acció per mirar de resoldre la indeterminació biològica que té en relació amb la naturalesa. En aquest sentit, la retòrica és la producció fatigosa d'acords indispensables per a aquell que ha d'obrar, i el llenguatge és l'instrument per arribar al consens. «On manquen les evidències —ens diu—, la retòrica crea institucions»⁶⁰.

En aquesta filosofia «neoretòrica», els ensenyaments pràctics de Kant són expressament assumits, no només pel fet conegut que Blumenberg es reclama seguidor del neokantià Cassirer, sinó per basar la coherència de la tesis retòrica en la irreductibilitat kantiana de la moral a coneixement. Els postulats de la raó pràctica són la garantia contra el determinisme aclaparador, contra un món reduït a objectes científics possibles. Per a un ésser que, com l'home, malgrat tot viu, la retòrica és una forma de racionalitat: precisament aquella amb què ens maneguem racionalment davant la provisionalitat de la raó. Encara que Kant va refusar explícitament la retòrica (v. KU, § 53), Blumenberg reconeix que és una via d'accés a ella la descoberta kantiana de l'absència d'una via d'accés immediata al jo, a una naturalesa humana cognoscible; ja que la retòrica construeix el que no apareix com a forma substancial.

L'eclosió retòrica postkantiana no és segurament una conseqüència inevitable del kantisme. Però és cert que en la filosofia de Kant s'ha pogut veure una base per comprendre la veritat com a relativa, i que aquesta relativitat prové d'haver mostrat el subjecte d'origen cartesí com a creador de realitat. En el començament d'aquest escrit, com una manera d'il·lustrar l'articulació de la quaterna en què s'expressa la raó, he posat l'exemple d'una frase que he qualificat de possible encara que improbable. La frase és aquesta: «tenim raó (*Recht*) a dir que la raó (*Grund*) de tot plegat és que la raó (*Vernunft*) és la raó (*Ursache*) general de tot». Doncs bé, ara estic convençut que és una frase de contingut kantian. El que diu no és res misteriós. Es limita a afirmar que l'home, en tant que posseeix la facultat racional, és la causa efectuant del món, i que entendre així el

60. Vegeu «Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik». Ara en castellà a Hans BLUMENBERG. *Las realidades en que vivimos* (Barcelona: Paidós - ICE/UAB, 1999, cap. III).

món, com a realització racional, és encertar amb el veritable fonament de totes les coses.

Si hagués de resumir en un sol tret la influència de Kant en la nostra època, diria que el kantisme ha alliberat el subjecte creador. La producció de realitat objectiva ha passat a caracteritzar l'home, aquell animal racional que volia tenir la paraula, i l'ha dotat del poder de fer el món en un sentit radical: en el sentit pràctic. Tenir raó vol dir posseir la facultat de fonamentar l'efectuació de totes les coses del món, de la realitat cosmopolita. I Kant ens ha dit molt clarament que l'home té raó. Malgrat tot, la racionalitat en ella mateixa ha perdut poder. Kantianament parlant, el sistema racional només es clou amb la moralitat, i la moralitat només rep sentit de la religió. És evident —ja ho he dit més amunt— que aquest factor de cloenda no es troba avui. D'alguna manera, doncs, s'ha d'entendre aquesta desaparició.

La racionalitat escapçada

Quant a la mera descripció de la situació, podem dir que la religiositat i fins i tot la moralitat desapareixen de l'edifici racional elaborat pel kantisme. La subjectivitat creadora queda..., però desproveïda d'aquests elements. Tot fa com si la llibertat, la màxima espontaneïtat pràctica creadora, es «dessistematitzés», com si, en certa manera, es desnaturalitzés i tot. I ben bé pot ser així. La raó que l'home posseeix perd allò que encara té de «natural» en Kant: no la seva relació amb la naturalesa, sinó precisament el seu caràcter en si. En la pràctica, això vol dir que la moralitat deixa d'apuntar cap a la religió i es limita a existir com a projecte. La moralitat ja no pot donar sentit al seu imperatiu tot veient-lo com a manament diví. L'estricta observança de la llei moral ja no pot ser justificada com a santedat. El sistema no es pot cloure, queda irremediablement obert.

Al meu entendre, el radicalisme ètic de Sartre és una mostra del paper d'una llibertat a la kantiana, però que no disposa de Déu per donar-li un sentit. La negació existencialista d'una essència que precedeixi l'efectuació, acte creador, és equivalent a la negació de la legitimitat de postular les idees de la raó com a coneixement de la capacitat pràctica de l'home. L'ètica de la màxima responsabilitat és l'ètica d'un subjecte que produeix realitat objectiva des de la llibertat (espontaneïtat) absoluta. La raó pràctica, com a determinant immediata de la voluntat, perd tota essència prèvia, perd tota naturalesa que la pugui prefigurar abans de realitzar-se. La decisió manca de criteri propi, no té res on recolzar-se abans de la decisió mateixa. La desaparició del suport teològic del subjecte moral kantianista acaba donant lloc a un subjecte amb llibertat absoluta, a una espontaneïtat sense referències.

El lligam de Sartre amb el subjectivisme és, com sabem, a través de la fenomenologia husserliana, la qual cosa l'enllaça també directament amb Descartes. El kantisme no té una presència explícita. Però és suficient amb la cronologia per situar-lo com a postkantianista. No oblidem que la llibertat sartreana és la llibertat de la consciència i que aquesta consciència no és altra cosa que espon-

taneïtat, a la manera de Kant. Amb tot, considero que Sartre fa un veritable honor al *post* del postkantisme només per un fet: la seva anàlisi de la imatge i la consciència imaginant (*imageant*).

L'única cosa que dóna un valor inqüestionable a Sartre en la història de la filosofia —segons jo ho veig— és la separació que duu a terme entre la percepció i la imaginació⁶¹. La imatge no és res de real ni procedeix de res real, i no perquè sigui producte de la mera fantasia. En sentit estricte, la imatge no és mai un objecte de la consciència, sinó que la consciència mateixa és consciència imaginant (*imageant*) d'un objecte. Una conseqüència d'això és que la llibertat de la consciència en tant que és imaginació es podrà referir així a l'obra d'art. És a dir, en l'artista, hi pot haver també una assumpció de la llibertat, de l'espontaneïtat pura.

La imatge totalment espontània, desvinculada de tota mena de receptivitat, assumirà, doncs, el paper de realitat objectiva del subjecte creador. Amb tot, Sartre no sembla capaç de veure-ho així, i s'enterca a dir que la imatge és irreal. La definició sartreana d'una realitat en si és, com a mínim, confusa. I té una confusió paral·lela en la distinció entre essència i existència, que segueix massa el patró clàssic, premodern, de la dualitat *essentia* / *existentia*. En aquest sentit, la filosofia de Heidegger és una filosofia clarament superior a la sartreana, perquè ja no hi ha aquella confusió⁶². Però ara, en tot cas, m'interessa destacar com el subjectivisme sartreà, que es qualifica ell mateix de cartesà, és post-kantià en descobrir una consciència moral i imaginativa lliure un cop s'ha rebutjat cloure teològicament l'edifici racional.

Ara bé, si la racionalitat queda oberta, no reduïda a sistema, afecta això de manera igual la vessant estètica que la moral? Ocupen, la moral i l'estètica, llocs simètrics? No ho sembla. Almenys en Kant no l'ocupen. Recordem-ne la diferència principal. Mentre que en l'àmbit estètic la creació se les havia necessàriament amb la sensibilitat, és a dir, amb la naturalesa com a condició sensible, l'àmbit moral, en canvi, es caracteritzava per disposar d'una creació independent de la sensibilitat, radicada, segons Kant, en el mateix suprasensible. No es pot dir *a priori*, per tant, que l'absència de cloenda de la raó afecti igualment l'estètica que la moral.

Parlant clar, si Déu és mort, el sensible i el suprasensible no poden quedar tocats de la mateixa manera. Sense Déu, el judici estètic no perd el seu sentit, potser fins i tot el guanya. És cert que es deslegitimarà el seu valor simbòlic, perquè difícilment es podrà justificar que la bellesa sigui símbol de la moralitat.

61. Vegeu, J.P. SARTRE. *L'imaginaire* (París: Gallimard, 1948, p. 18-26).

62. Faig costat, és clar, a Heidegger quan diu: «Sartre formula el postulat fonamental de l'existencialisme d'aquesta manera: l'*existència* precedeix l'essència. Ell entén aquí *existentia* i *essentia* en el sentit de la metafísica que des de Plató diu: l'*essentia* precedeix l'*existentia*. Sartre dóna la volta a aquesta frase. Però el revers d'una frase metafísica segueix sent una frase metafísica». («Brief über den 'Humanismus'». *Gesammelte Ausgabe*, vol. 5. Frankfurt: V. Klostermann, 1976, p. 159). Podríem dir que Sartre té una noció de realitat com la de la *Wirklichkeit*; òbviament, distinta a la realitat objectiva, que és *Realität*. Per això, segons Sartre, l'objecte imaginat és *irreal*.

tat, com ho afirma Kant en el § 59 de la *Crítica del judici*, però mantindrà la racionalitat que proporciona el fet de ser creador de realitat objectiva. Mentre que la moralitat, en canvi, perd tota mena de sentit sense la cobertura de la religió. Una espontaneïtat creadora sense esperança de realització és un absurd. Si no es poden postular l'existència de Déu ni la immortalitat de l'ànima, el postulat de la llibertat queda en l'aire, queda en suspens.

Què és la llibertat, doncs, si no es pot postular la seva idea? L'espontaneïtat, la pura espontaneïtat de la raó en general. En el lliure joc de les facultats o, encara més, en l'apercepció transcendental, la llibertat es mostra com allò que és: un subjecte capaç de crear realitat objectiva. Kant ens va llegar aquesta evidència, i aquesta evidència és l'única amb què podem comptar avui. Per això, atenent la manera com el kantisme influencia la nostra raó, se li veu un significat al «gir estètic» de la filosofia contemporània.

El gir estètic

Efectivament, la filosofia desenvolupada en el postkantisme, que ha entès la possessió de la raó com la capacitat creadora d'un subjecte i que ha acceptat que aquesta raó posseïda no es clou en un sistema, perquè ja no hi té esperança, és una filosofia que, en relació amb els seus precedents, ha fet un gir estètic. Suposo que no cal dir que això no significa que la filosofia contemporània s'hagi lliurat al diletantisme d'un pensament dèbil sobre les belles arts. El «gir estètic» no és una etiqueta per a una filosofia diletant, sinó que esmenta el resultat, tal com es dona avui, d'un procés de secularització de la raó en el paradigma modern subjectivista.

Jo no veig enlloc que es pugui donar una explicació causal de la situació d'avui a partir de la kantiana. La influència de Kant en nosaltres, de la qual he parlat fins ara, no vol dir que ens determini completament, ni tampoc, en general, que ens determini de qualsevol manera. La influència esmentada, únicament obliga a descartar una solució de continuïtat, i fa, per tant, possible explicar el que ens passa ara en termes d'alguna mena de continuïtat. I això, i només això, és el que he fet. No és lícit, doncs, pretendre que hi ha un coneixement *a priori* del gir estètic com a resolució del kantisme. Si el coneixement ha de ser *a priori*, és també vàlid afirmar que el kantisme acaba amb un gir moral, per exemple. Però el cas és que la filosofia de Kant no ha acabat amb un gir moral, sinó amb un gir estètic; i això s'ha de poder explicar.

Què suposa que la moral s'hagi deslegitimada i l'estètica, en canvi, representi ara les possibilitats de la raó? A primer cop d'ull, una situació com aquesta pot voler dir que el sensible ha estat premiat enfront del suprasensible. I no deixa de ser cert. Però aquest premi ha de tenir els seus motius. Notem que el premi a la sensibilitat va a favor de la naturalesa; precisament, d'aquella naturalesa que, tot reflexionant, veiem com a conforme a un fi. És una naturalesa els objectes de la qual són cognoscibles perquè poden ser imaginats, però a la qual la imaginació pot fer violència en produir intuïcions que no troben correlat perceptible.

En tot cas, no hem de perdre de vista que la secularització de la raó implica una mena de desnaturalització de l'espontaneïtat subjectiva, i que aquesta pèrdua de naturalesa s'ha d'entendre com una pèrdua de si, de realitat independent del subjecte. Per tant, la naturalesa a favor de la qual va el fet de premiar el sensible no és, no pot ser mai, una naturalesa en si, sinó que és necessàriament una naturalesa fenomènica, correlat de la realitat objectiva creada pel subjecte espontani.

La referència de Kant a una limitació de la raó quan es fa evident que la referència immediata a l'objecte no és sinó sensible, es tradueix, un cop la raó es dóna escapçada, en la necessitat per part del subjecte creador de realitat objectiva, de ser a la vegada efectuant. Dit en el llenguatge alemany de Kant, la *Realität* està necessitada de *Wirklichkeit*. És a dir, la cosa creada pel subjecte racional està creada *per a* l'objecte de percepció. Encara d'una altra manera, la imaginació és *per a* l'experiència. La realitat, doncs, només ho és (com a realitat objectiva) en tant que és *efectuable*.

Per tant, la raó, en la mesura que és la facultat del subjecte creador de realitat objectiva, fa al qui la té creador del món. I si aquesta raó es troba coberta per la religió i, mitjançant aquest cobriment, es troba closa pel que fa al seu caràcter sistemàtic, llavors el subjecte creador, l'home, és *deutor* de la creació divina. Però si la raó està escapçada a força de ser secularitzada, i el seu sistema no pot ser clos, llavors la llibertat humana és completament innocent. Al capdavall, això vol dir que l'home no ha de complir cap imperatiu, sinó que únicament ha d'assumir les *conseqüències* del que fa, o sia, l'èxit o el fracàs de la seva producció.

El gir estètic de la filosofia, en la mesura que prové del subjectivisme kantian, recull el caràcter creador de la racionalitat, i, en la mesura que va cap a l'estètica, significa una creació en tant que és producció en el sensible. Aquest últim punt, també, i sobretot, vol dir que l'activitat pràctica com a tal (la *pràxis*) deixa de tenir caràcter creador, perquè tota la creació queda concentrada en la pràctica tècnica, en la producció com a tal (la *poïesis*). Com ja he dit, la moral és un àmbit deslegítimat, a causa de l'absència d'una raó en sentit estricte determinant, i només queda com a àmbit retòric, és a dir, com a àmbit de la raó disputada. Kant també va observar aquest àmbit, quan va entendre que la raó, en consideració a les seves empreses, té un ús polèmic; i el va anomenar «llibertat crítica»⁶³.

En suma, doncs, la concepció de la raó humana llegada per Kant mostra una raó adreçada al món quan perd la tutela religiosa. Tota la ideació es duu a terme, no per determinar immediatament una voluntat que disposaria d'un àmbit propi, sinó per produir la realitat. És una creació de realitat objectiva amb vista a efectuar-la. Per això, la racionalitat que s'exigeix avui, en la mesura que rep la influència kantiana, té com a correlat una realitat *mal-leable*; i la

63. Vegeu, KrV, B766-7 / A738-9. Kant hi diu: «Sobre aquesta llibertat es basa l'existència i tot de la raó, la qual manca d'autoritat dictatorial. El seu dictat mai no és sinó el consens (*Einstimmung*) de ciutadans lliures, cadascú dels quals ha de poder expressar sense temor les seves objeccions i fins i tot el vet.»

mal·leabilitat ha de ser d'un grau tan alt almenys com el grau de manejabilitat que implica l'exigència de la raó⁶⁴.

El problema del continu o de la «densitat» de la realitat

La incompletesa del sistema de la raó sembla que origina un dèficit en la realitat produïda. Per ser breu i alhora precis en el tractament del problema, se m'acut utilitzar un conte, un conte que podríem intitular *Un periquito en una gàbia*. Fa així:

Hi havia una vegada una nena que tenia un periquito en una gàbia. Astorada per la contundent activitat defecant de l'animal, li va preguntar al seu pare: —Papa, com és que el periquito embruta tant?

La seva preocupació estava totalment justificada, perquè no podia deixar de pensar que a ella se li exigia netedat i que era lleig no fer les caques on toca de fer-les. Però el periquito, en canvi, d'altra banda tan polit i tan bonic, no parava de fer-se-les pertot arreu, enlletgint-ho tot.

El pare, que no estava per a grans discursos, li va dir que el periquito era un animal, i que els animals no saben res d'urbanitat. La nena, és clar!, va donar la resposta per bona. Però el pare no va poder evitar de recordar els vells temps al poble, rodejat de camps tots plens d'ocells. I llavors va veure, com en un llampec, que cap ocell no embrutava res en els boscos, i que el que en la gàbia era una molèstia, en la natura formava part del cicle de la vida.

De sobte es va adonar de la mirada de la seva filla i, en una reacció digna dels millors reflexos, li va dir:

—Per això te n'has de fer càrrec tu, i netejar la gàbia que el periquito no sap mantenir neta.

I després es va tornar a ocupar de la seva feina.

Observem la situació. El mateix que en la naturalesa és adob, en el context urbà, fabricat per l'home, són deixalles. Allò que per naturalesa és un nutrient, en la realitat manejada per l'home és contaminació. La bellesa de l'estat salvatge és lletjor de l'estat civilitzat. Certament, tot això ens sobta, com la nena que està perplexa. Però també és cert que acabem fent com el pare, que és l'adult. Acabem contraposant dues realitats: la natural i l'artificial. I si som adults responsables, prendrem part a favor de la realitat humanitzada. Amb tot, de seguida —i això és un signe dels temps— ens plantejarem una opció alternativa, la que la moda anomena «ecologista». No deixem de contraposar dues realitats, però sembla que prenguem partit per la naturalesa. Al cap i a la fi, no som *també* animals? No és el món en què vivim el planeta Terra, la mateixa nau que ens transporta a tots per l'univers?

No ens enganyem. Les que semblen ser dues opcions contraposades no en són més que una de sola. O més ben dit, allà on sembla que hi hagi dues realitats

64. Per a algunes reflexions sobre aquestes qüestions, vegeu Jesús HERNÁNDEZ REYNÉS. «La realitat virtual». *Nexus*, núm. 23 (desembre de 1999), p. 44-59.

per optar, només n'hi ha una. Què passa, doncs? Mirem en què podria consistir una opció a favor de la naturalesa. Tal vegada un retorn a un estat primitiu salvatge? No ho crec. No parlem de patologies possibles, sinó de tendències generals. És imaginable una renúncia a la raó per part de l'home sense que alhora sigui una renúncia a la humanitat mateixa? Una naturalesa completament animal, una naturalesa sense raó, no té sentit. Però la té una realitat artificial fabricada per l'home en contra de la naturalesa? Què podria ser? Una realitat *supra*-natural? Dificilment, sobretot si notem que consisteix en un periquito en una gàbia. L'opció per la civilització no pot ser, doncs, l'opció per un món intangible, suprasensible. Això tampoc no té sentit.

Llavors, d'on ve la idea que tenim, en llegir el conte, de contemplar una actitud irresponsable per part del pare de la nena? A què obeeix aquest neguit que sentim davant l'escena narrada? Segurament —pensem-ho— prové d'endevinar un mode inautèntic de fer de pare. Perquè tot apareix com si el pare, en el tràfec de les urgències quotidianes, es volgués desempallegar de la filla pertorbadora i, malgrat que sap, pel record del seu poble, que hi ha alguna veritat més profunda, decidís fer la resposta més estàndard. Ara bé, no sembla també que el pare fa el que havia de fer? No tenim la sensació que en el conte se'ns presenta una escena modèlica, edificant? La vida és així, i el pare vol que la filla s'adapti, actuï responsablement, per la qual cosa li diu quina és la regla d'urbanitat. No fa altra cosa que socialitzar-la.

No li donem més voltes. La realitat és única. És un periquito en una gàbia i és un *Melopsittacus undulatus* que fa el que per naturalesa li toca fer. Cal insistir-hi? La realitat és la creació objectiva de l'espontaneïtat del subjecte, que, en la mesura que es dona el gir estètic, és una realitat necessàriament efectuable. El desassossec que ens provoca l'escena del conte és amb motiu d'aparèixer com una realitat insatisfactòria, és a dir, el correlat perfecte de la raó creadora. Hi ha un problema, certament; i és que la producció artificial es mostra defectuosa, menys sàvia que la natural. Perquè, mentre que la natural té resolt el tema dels residus, l'artificial no. D'aquí ve el veritable neguit. Hi ha una producció (l'artificial) a la qual se li escapen els detalls; en canvi, n'hi ha una altra (la natural) a la qual no. Per això contraposem dues realitats, perquè ens basem en la contraposició entre artificial i natural, entre defectuós en els detalls i perfecte fins als últims detalls.

Podria ser també que volguéssim optar a favor de la naturalesa, en el conflicte del periquito en la gàbia, a partir d'una mena de memòria inconscient d'un passat en què l'artificial i el natural estiguessin en harmonia: per exemple, a Grècia. L'urbanisme grec antic ens semblaria paradisiàc, perfectament integrat en la naturalesa, com el jardí dels pares arquetípics de la humanitat occidental. Així mateix, la concepció aristotèlica de l'art com a imitació de la naturalesa, l'art mimètic, en seria una prova; voldria dir que els grecs mateixos veien l'artificial integrat en la naturalesa, com ara la casa construïda pels obrers igual que si hagués estat feta per la naturalesa. Però ja ho hem vist, hem vist que el paradigma antic ha estat substituït pel modern, pel subjectivisme, i aquesta substitució ha fet impossible concebre l'efectuació com una mimesi,

com un seguiment estricte del model natural; perquè no n'hi ha de model natural, perquè és el subjecte el qui té la raó de qualsevol model, de qualsevol ordre, de qualsevol coneixement, de qualsevol cosa.

En lloc de buscar on no n'hi ha, faríem bé de fixar-nos en la racionalitat moderna i el seu gir en el postkantisme; perquè l'elaboració filosòfica de Kant, i també la seva continuació, no és un mer aclariment sobre la raó, sinó que la determina. El conte narrat ha de ser vist, doncs, sota el prisma de la raó escapçada, del sistema inconclusiu. En una realitat objectiva efectuada, la insatisfacció que ens pot provocar i que ens empeny a contraposar el natural a l'artificial, significa sempre constatar que la realitat és inadequada per a les nostres intencions; és sempre una protesta per la manca de racionalitat, una denúncia d'una deficiència en el fonament de les coses. L'absència de realitat objectiva de les idees formades per la raó en sentit estricte, l'absència de postulats de la raó, obliga a fer que el fonament surti de la llibertat crítica, perquè no valen dogmatismes⁶⁵. Per això també és falsa la distinció entre l'artificial i el natural basada en una suposada percepció d'una realitat densa distinta d'una realitat lleugera. No hi ha dos mons definits respectivament per una objectivitat natural contínua i per una subjectivitat conceptual abstracta. Sense Déu, hem vist, l'espontaneïtat creadora efectuant implica la seva obra en la sensibilitat, ja que la seva producció no és res més que producció estètica.

A partir d'aquesta última consideració, podem observar una tendència en el desenvolupament contemporani de la raó. I és que, a diferència dels temps prekantians o kantians en què l'actuació racional per antonomàsia és genèrica, és de principis, en els temps postkantians és una actuació concreta, sobre casos particulars. Del disseny hem passat a l'eficiència; de l'efectuació modelada en forma a l'efectuació modelada en matèria⁶⁶. Altrament dit, la tasca de la raó ja no es pot limitar a ser l'elaboració d'ideologia, sinó que està obligada a ser l'elaboració de tecnologia, a ser efectiva, a tenir èxit com té èxit el lleó quan es converteix en rei de la selva.

En resum, el gir estètic de la filosofia posa la raó kantiana en una situació secularitzada, desteologitzada, on la quaterna de sentits de la racionalitat queda fixada entorn del subjecte d'origen cartesià. Es manté l'articulació dels membres de la quaterna com la duu a terme Kant. Més amunt l'havia descrit fent ús de la frase improbable «tenim raó (*Recht*) a dir que la raó (*Grund*) de tot plegat és que la raó (*Vernunft*) és la raó (*Ursache*) general de tot». Canvia, però, sobretot l'abast de la raó com a fonament, que de ser una raó sotmesa a

65. Hans Blumenberg al·ludeix a això quan explica que no té sentit la pretensió de saber-ho tot de l'acció, com si el qui efectua hagués de ser com el dimoni de Laplace. Vegeu l'article citat en la nota a peu de la pàgina 132 de l'edició castellana.

66. Aquesta qüestió queda molt ben reflectida en una sentència repetida pel professor Francisco Bengoechea: «Mentre que el segle XIX va ser el segle de l'enginyeria social, el segle XX ha estat el segle de l'enginyeria genètica». La cosa rau a distingir dues maneres de crear realitat objectiva amb vista a l'efectuació: racionalitzar a través del disseny de la societat (global i no només urbana) o racionalitzar a través de la manipulació dels cromosomes. Doncs bé, el gir estètic propicia l'última manera de racionalitzar, o més ben dit, n'és la seva ideació.

l'esperança religiosa, amb un fonament diví, passa a ser raó polèmica, disputada, amb un fonament retòric. Així, podem dir que, en el gir estètic, la raó s'estableix, en tant que és facultat (*Vernunft*), com a espontaneïtat creadora, en tant que és causa (*Ursache*), com a efectivació, i en tant que és fonament (*Grund*), com a llibertat crítica.

Òbviament, ens queda una qüestió per completar la quaterna; perquè no hi ha més remei que plantejar-nos la pregunta gairebé definitiva: tenim raó (*Recht*) a dir el que diem?

La raó detectivesca

En *Els crims del carrer Morgue*, d'Edgar Allan Poe, el narrador parla d'una facultat de l'ànima que, tot i que aparenta ser una intuïció, es realitza mitjançant una reflexió curiosa. No és un càlcul en la complexitat, sinó que és una anàlisi en la profunditat. En tot cas, lluny de ser un producte de l'atenció, és un producte de la perspicàcia. És, segons ho conta Poe, una facultat *resolutiva*. El qui la té, disposa d'un mètode que descompon i discrimina les parts de l'objecte i n'extreu després les conseqüències de com és. L'analític veu allò que no tothom és capaç de veure. I allò que no tothom és capaç de veure és com són les coses; de quina manera hi són, ja que hi són; quina és la veritat més enllà de les aparences. El posseïdor d'aquesta facultat no disposa de més informació que els altres, ni tampoc no la necessita per resoldre els problemes als quals s'enfronta. El seu coneixement es basa, més aviat, a saber què s'ha d'observar; i observar atentament és recordar amb claredat. En contra de qui investiga anant a recollir més dades, l'analític reflexiona. Es podria dir que el seu ambient ideal de treball és una habitació amb les finestres tancades i a les fosques. En definitiva, l'analític encerta com si endevinés.

Sens dubte, C. Auguste Dupin, que és l'analític del relat de Poe, és un personatge modern, en la mesura que entén que la reflexió és una via cap als fets; i sobretot ho és perquè intervé activament en la realitat que vol conèixer. No fantasieja, però imagina, i la imaginació és clau per als seus resultats. Tan és així que el seu amic, el narrador, se'l representa com un doble Dupin: el creador i el resolutiu. Amb aquesta doble condició, l'analític resol enigmes⁶⁷, descobreix qui és l'assassí, revela en què pensa el seu amic o, fins i tot, és capaç de preveure esdeveniments com ara qui el visitarà. Tanmateix, podem afirmar que la facultat analítica, en la mesura que és un raonament que dóna com a resultat un encert, pot ser considerada també a l'antiga. Certament, es tractaria de la capacitat d'establir la veritat dels fets mitjançant la raó. Tan modernament com antiga, és sempre una capacitat donada per a qui la té, exercida com un do, a la manera com Kant parla del judici o Aristòtil parla de la sagacitat. Per tant, s'hauria d'entendre que el seu contrari no és el pensament il·lògic, sinó l'esperit obtús.

67. Val a dir que ho fa en la mesura que no provenen de la parla oracular, sinó dels fets determinables físicomatemàticament. Vegeu, sobre l'oracle i la paraula amb poder factitiu, el capítol I del llibre de Jaume Casals citat més amunt, a la nota 58.

Ens trobaríem, doncs, davant una raó l'ús polèmic de la qual es resolldria amb una apel·lació als fets; però també amb una raó que, si no acaba encertant, la culpa del seu fracàs pot ser atribuïda a qui la té: per tenir-la de manera deficient. Són dues característiques que sovint poden confluir, però que tenen implicacions diverses. Així, que la capacitat analítica sigui un do natural, fa que s'hagi de considerar com una facultat. D'altra banda, que l'apel·lació als fets decideixi el seu valor, vol dir que és una raó que juga en un context dític, on les paraules designen o mostren objectes. La facultat racional de què fa gala el Dupin de Poe és la raó, antiga o moderna, que especifica l'home com a tal, que defineix la racionalitat com a conformitat amb ella, però que es troba supeditada a una labor instrumental.

La raó dels detectius és un instrument per descobrir aspectes exteriors a la raó, que hi són amb independència que la raó s'apliqui a aquests aspectes, per la qual cosa serveix també per als científics. De fet, és el gran exemple de la raó aplicada, de la raó com a mètode, de la raó que es dissol en els seus resultats. Certifica fets, però mostra el seu poder sobretot en predir, en avançar el que s'esdevindrà. És la raó que diu que els unicorns no existeixen; però també la que diu que, si anem més enllà dels planetes observats, en trobarem un altre (com en el cas de la predicció per Leverrier de Neptú). És, al capdavant, una mena de raó positivista.

Doncs bé, quan la raó es té perquè s'encerta, perquè és correcte allò que es diu, llavors la raó rep el seu significat per metonímia. Es diu «raó» allò que la raó contribueix a descobrir. En el context d'una raó instrumental, el que la raó contribueix a descobrir s'entén que és la veritat. Per tant, «tenir raó» serà «dir la veritat». Aquest és el quart element de la quaterna, el *Recht* dels alemanys.

Notem que en aquest sentit la veritat és ella mateixa correcció. No és exclusiva de l'època moderna ni tampoc de l'antiga. Abraça la totalitat de la història de la filosofia des dels temps de la sofística. Segurament, és una conseqüència dels *dissoi lògoi*. En tot cas, es tracta de la característica comuna a la retòrica i a la seva negació: la filosofia de Plató i Aristòtil⁶⁸. En tots es parla de la veritat com a correspondència entre el que s'afirma i els fets. Per molt que els dos grans filòsofs grecs clàssics s'apliquessin a refutar la retòrica sofística, no van poder deixar d'acceptar una teoria referencial de la veritat. Només amb ella adquireix sentit una raó instrumental que arriba, ja després dels grecs, a prestar-li el nom a la veritat manifestada o pronunciada.

Una de les qüestions de més importància, però que ara només podem apuntar, és que, davant la pregunta que he formulat abans, «tenim raó (*Recht*) a dir el que diem?», els altres membres de la quaterna racional troben dificultats per articular-se. En general, les dificultats provenen del sotmetiment de la raó a una instància que li és aliena. Efectivament, quan l'esforç de la raó ha de ser

68. Vegeu *Dissoi lògoi*, IV, 2; *Cràtil*, 385b, i també *Sofista*, 263b; *Metafísica*, 1011b. Encara que els *Dissoi lògoi* tenen una datació disputada, podem considerar que dramatitzen una situació de finals del segle v aC, adequada a la sofística. El passatge d'Aristòtil serà esmentat per Tarski.

jutjat a partir de l'encert de la seva correspondència amb una veritat independent, la raó es troba descol·locada, fora de lloc, representant un paper secundari. Un cop perduda la seva coincidència natural amb la veritat, la raó viu un nou drama en ser desposseïda de la seguretat d'un bon resultat a partir del seu bon ús. Des d'ara, raonar rigorosament no garantirà la correcció, perquè aquesta és decidida exteriorment a la raó mateixa. La terribilitat de la conclusió és difícil d'exagerar: «la raó pot no tenir raó».

Quan la pregunta «tenim raó (*Recht*) a dir el que diem?» no pot ser contestada per la sola raó, en quines condicions queden la raó i la racionalitat? Desaparegut el món dels presocràtics, qüestionada la via epistèmica de Plató i Aristòtil, en un context antic majoritàriament escèptic, la raó instrumentalitzada, que s'ha d'aplicar només per dir una veritat que n'és independent, pot arribar a ser interpretada com a mera saviesa. Com que la raó ja no és (ja no es pot identificar amb) el camí de la veritat, l'home savi no ha d'actuar sobre el món ni intervenir-hi, sinó *seguir* el decurs de les coses. La saviesa és un coneixement per viure en unes condicions en què la raó pot no tenir-ne de raó, on la veritat és, en el fons, irreductible a una racionalitat completa.

Moltes són les formes de saviesa. L'antiguitat ens ha donat exemples notables en les escoles hel·lenístiques. Jo solament en posaré un d'exemple. Diu Epicur: «Vana és la raó (*lógos*) del filòsof que no guareix cap afecció (*páthos*) de l'home. De la mateixa manera que no és útil la medicina que no busca treure a fora del cos la malaltia, així la filosofia si no busca treure a fora de l'ànima l'afecció» (fr. 221 Us.). La raó ha esdevingut la característica que defineix un mode de vida saludable, un instrument que guareix l'ànima angoixada, escindida per albergar els *dissoi lògoi*.

Però, hi ha formes modernes de saviesa?⁶⁹. Difícilment es pot seguir el decurs de les coses quan les coses són el que la raó efectua. Si el món transcorre com a efectuació de l'espontaneïtat creadora, què pot significar que la raó no tingui raó? Què pot voler dir viure d'acord amb un món correlat del subjecte? Com es pot guarir una ànima seu de la llibertat crítica? És estrany, en un context així, que l'èxit sigui l'únic criteri de veritat i aconseguir-lo sigui l'única finalitat de la vida?

Una raó favorable a la teologia

En el gir estètic, tenir raó és tenir èxit en el fi proposat des de la llibertat crítica. Per efectuar el fi des de l'espontaneïtat creadora es requereix una capacitat doble: científicotècnica i retòrica. Així mateix, hem vist que el gir esmentat coincideix amb un defecte de fonamentació religiosa. Tot això pot fer pensar que avui ens trobem en un context racional allunyat de la teologia, incompatible amb els interessos de la fe. Però el diagnòstic de l'estat de la raó contem-

69. Vegeu Jaume CASALS. *El pou de la paraula. Una història de la saviesa grega* (Barcelona: Edicions 62, 1996). Montaigne, únic candidat modern, però precartesià, a savi, parla segurament una paraula antiga (p. 98).

porània quedaria fortament esbiaixat si no tinguéssim en compte una consideració que poques vegades es fa. Quan la raó com a correcció ha resultat ser la manifestació de la possibilitat d'una raó que no tingui raó, no hem de perdre de vista que, juntament amb l'aparició d'aquesta raó descol·locada, s'esdevé l'obertura d'un camí en què es podrà tenir raó sense la raó. Amb la raó del detectiu es veu que un mal detectiu pot encertar sense exercitar-se racionalment; ja sia per sort, ja per alguna mena de facultat intuïtiva irracional. Doncs bé, un camí de la veritat alternatiu, per diferent, al de la raó, és un camí adequat als interessos religiosos.

Com sabem, en el segle IV aC es constitueixen les grans escoles de l'Acadèmia platònica i el Liceu aristotèlic i apareix el moviment dels cínics. El segle següent veu el naixement de les escoles hel·lenístiques Stoa i Jardí i l'inici del corrent escèptic. La nova Acadèmia de caire escèptic i l'anomenat estoïcisme mitjà mostren com en el segle II aC, ja sota la dominació romana, desapareixen les figures que originen tradicions filosòfiques significatives i arriba al paroxisme un procés sincrètic en el terreny del pensament. Un segle després, personatges com Filó de Larissa, Posidoni, Enesidem i els romans Lucreci i Ciceró prepararan el canvi d'era consolidant l'eclecticisme. Ja en època imperial, el renaiement de les tradicions antigues donarà lloc a l'estoïcisme tardà, a l'anomenat «platonisme mitjà» i al neopitagorisme, que desembocaran, en el segle III, en el moviment conegut com a «neoplatonisme». El neoplatonisme és el corrent que vertebrava la filosofia en l'antiguitat tardana i coincideix cronològicament amb l'elaboració del corpus teòric escrit del cristianisme.

El que ara hem de tenir en compte és que, en aquesta època, pagans i cristians comparteixen la pretensió de ser filòsofs i de fer filosofia. Aquesta pretensió comuna, però, la reivindiquen des de posicions en bona part antagoniques, i que provenen, en tot cas, de mons completament diversos: de la tradició filosòfica grega, els pagans; de la tradició religiosa jueva, els cristians.

El cristianisme dona lloc a unes pretensions de veritat lligades a un corpus doctrinal, i que, en canvi, no apareixen lligades necessàriament a processos de raonament. Per exemple, diu Tertul·lià en *De Praescriptione*: «Què té a veure Atenes amb Jerusalem? Quina relació hi ha entre l'Acadèmia i l'Església? Què tenen a veure els heretges i els cristians? La nostra escola és la del Pòrtic de Salomó [...] No tenim necessitat de tafanejar, un cop que ha vingut Jesucrist, ni hem d'investigar després de l'Evangeli. Creiem, i no desitgem res més enllà de la fe: perquè la primera cosa que creiem és que no hi ha res que haguem de creure més enllà de l'objecte de la fe». Són paraules que denoten una alternativa a la filosofia, una nova possibilitat de vida «saludable», guaridora dels mals de l'ànima, que no està regida per la raó.

Amb tot, el cristianisme a poc a poc va construint el seu pensament ortodox a base de pretendre conformitat amb la raó. Dit amb totes les lletres: el cristianisme vol tenir raó, i precisament la *mateixa* raó que es concedeix que té la filosofia. El panorama, doncs, és el següent: una religió (el cristianisme), la veritat de la qual no és (ni pot ser) d'origen racional, vol tenir la mateixa raó

que la filosofia, l'origen de la qual no és (ni pot ser) religiós. El caràcter paradoxal d'aquesta situació queda encara més evident si notem que la filosofia, a la Grècia clàssica, havia nascut reivindicant per a si un lloc distint del de la tradició cosmoteogònica dels poetes fornidors del panteó de la religió del seu temps. El cristianisme, en suma, és una religió que s'articula entorn d'un projecte que vol tenir per a si allò que tothom (el cristianisme inclòs) reconeix que té un projecte en el fons alternatiu al religiós. Com s'entén tot això?

Sense entrar en consideracions que són pròpies d'un altre escrit, em permeto cridar l'atenció del lector sobre el fet que la raó com a correcció es presta a ser *alhora* volguda per una actitud filosòfica i per una actitud religiosa, perquè tant l'una com l'altra volen la veritat, i per aconseguir-la la raó és un mer instrument. Una raó instrumental és perfectament adequada als interessos religiosos d'un cos doctrinal ornamentat racionalment, és a dir, als interessos d'una teologia cristiana.

Només em permetré una sola observació sobre els efectes del projecte teològic cristià en la raó d'origen grec. Es tracta de considerar la manera com s'introdueix l'absurd com a possibilitat consentida des del punt de vista racional. La base d'aquesta introducció continua sent el reconeixement de la divergència entre els camins de la raó i de la veritat. Si la raó pot no tenir raó, pot no encertar, pot no dir la veritat, per què s'ha de fer cas a la raó quan no veu la racionalitat de la revelació, quan li denega la veritat al contingut del corpus doctrinal? Res no obliga a concedir a la raó l'exclusiva de l'encert.

Sant Justí, apologeta cristià del segle II, ens proporciona un exemple molt il·lustratiu de l'aplicació d'aquest principi segons el qual la raó deixa de tenir una relació privilegiada amb la veritat. En *I Apologia*, 19, 2-4 diu:

Formulem ara una hipòtesi: oblideu això que sou i el vostre origen. Si algú us ensenyés el semen humà i el dibuix d'una figura humana i us assegurés seriosament que de tal semen s'ha format aquesta figura, qui s'ho creuria abans de veure-la nascuda? Ningú no gosaria negar-ho. Per això mateix, com que no heu vist encara cap mort ressuscitat, la incredulitat us domina. Però, tal com d'antuvi no hauríeu cregut possible que d'aquella goteta insignificant nasqués un ésser així, i tanmateix veieu que en neixen, de la mateixa manera heu de deduir que no és impossible que per ordre de Déu ressuscitin en el seu moment els cossos humans dissolts i escampats per terra a manera de llavors i que es revesteixin d'immortalitat.

El que la raó no admet, no queda descartat com a veritat, perquè hi ha molts exemples de fets que la raó no ha encertat quan els ha jutjat *a priori*. Fixem-nos, però, que la raó no es limita a no admetre un fet no comprovat (la resurrecció dels cossos), sinó a no admetre la idea d'una potència il·limitada (Déu ordenant que els cossos ressuscitin)⁷⁰. L'argücia de Justí consistirà a voler

70. L'afirmació que res no és impossible per a Déu té resonàncies bíbliques clares: Gn 18,14; Lc 1,37; Mc 10,27. Però el problema filosòfic és com fer comprensible que hi hagi una potència que pot fer possible l'impossible. Sembla clar que la raó s'ha de veure amenaçada quan es pretén que admeti, no un fet que havia descartat, sinó un absurd.

resoldre un problema racional tot apel·lant als fets, considerant que la raó no és sinó un mer instrument per encertar-los.

Doncs bé, no trobo cap raó per negar que la raó de Justí i Tertul·lià estigui «viva» avui. És més, faig la proposta de pensar com ens afecta que la raó del gir estètic, l'espontaneïtat creadora que efectua el món i està sotmesa a la llibertat crítica, es presti a ser qüestionada amb la pregunta «tenim raó (*Recht*) a dir el que diem?», quan està clar que aquesta correcció pot ser obtinguda sense fer ús de cap dels altres tres membres de la quaterna. És que la raó es pot mantenir potent sota l'imperi d'una apel·lació als fets feta per una instància que li és aliena? Què vol dir que la nostra raó, lluny de ser el resultat de la secularització de la idea de Déu, estigui sotmesa a les exigències d'una raó adequada als interessos de la teologia cristiana, és a dir, al projecte de fer racional el contingut de la fe? En què pot consistir, en aquest context, el gir estètic? En què pot consistir, en aquest context, la filosofia?